LIBRARY OF PRINCETON
DEC - 5 2003
THEOLOGICAL SEMINARY

'ER BT83.57 .P38
Pasos.

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/pasos2962depa

"El justo como la palma florecera"

PASOS

REVISTA PASOS

Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)

LIBRARY OF PRINCETON THEOLOGICAL SEMINARY
NOV 1 4 2001

Consejo Editorial

Franz J. Hinkelammert
Pablo Richard
Maryse Brisson
José Duque
Elsa Tamez
Arnoldo Mora
Wim Dierckxsens
Germán Gutiérrez

Colaboradores

Hugo Assmann • Luis Rivera Pagán • Frei Betto • Julio de Santa Ana • Jorge Pixley • Otto Maduro • Fernando Martínez Heredia • Leonardo Boff • José Francisco Gómez • Jung Mo Sung • Enrique Dussel • Pedro Casaldáliga • Giulio Girardi •Juan José Tamayo • Michael Beaudin • Raúl Fornet-Betancourt

Corrección

Guillermo Meléndez

Se autoriza la reproducción de los artículos contenidos en esta revista, siempre que se cite la fuente y se envíen dos ejemplares de la reproducción

CONTENIDO

• El sacrificio en la teología cristiana 1
José Comblin
• Liberación/salvación 9
Juan José Tamayo
• El pensamiento de Franz Hinkelammert desde la perspectiva de una filosofía latinoamericana 19
Estela Fernández Nadal
• La utopía del poscapitalismo 28
Wim Dierckxsens

El sacrificio en la teología cristiana

José Comblin

1. En la obra de Franz Hinkelammert, el concepto de sacrificio en general y el concepto bíblico de sacrificio en particular ocupan un lugar importante [1]. Se podría incluso decir que ese concepto nunca ha estado lejos de su pensamiento. Por otro lado, existen afinidades entre su pensamiento sobre el sacrificio y el pensamiento de René Girard [2]. No es mi intención en

[1] Cf. Franz Hinkelammert, *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia*. San José, DEI, 1991; *La fe de Abraham y el Edipo occidental*. San José, DEI, 1989; Hugo Assmann y Franz J. Hinkelammert, *A idolatria do mercado*. Petrópolis, Vozes, 1989, págs. 363-368.
[2] Cf. René Girard, *La violence et le sacré*. Paris, Grasset, 1972; *Le bouc émissaire*. Paris, Grasset, 1982. Hugo Assmann (ed.), *René Girard com teólogos da libertação. Um diálogo sobre ídolos e sacrificios*. Petrópolis, Vozes, 1991 [edición castellana: *Sobre ídolos y sacrificios. René Girard con teólogos de la liberación*. San José, DEI, 1991].

SAN JOSÉ COSTA RICA
SEGUNDA ÉPOCA 2001

Nº 96
JULIO AGOSTO

estas pocas páginas discutir los conceptos de Hinkelammert, y tampoco los de Girard. Solo quisiera recordar las tesis principales de la teología cristiana del sacrificio.

El sacrificio es el acto central de casi todas las religiones. Por supuesto, en cada religión el sacrificio recibe un significado particular. Sin embargo, las religiones no son homogéneas y asimilan elementos de la teoría del sacrificio de otras religiones. Fue lo que sucedió en el judaísmo y en el cristianismo. Estas infiltraciones se encuentran incluso en los libros sagrados del judaísmo y del cristianismo, en la Biblia, de tal modo que dificultan la comprensión de cuál es el verdadero sentido del sacrificio, por ejemplo, en el cristianismo. Por lo tanto, hay que practicar un discernimiento, casi una selección, entre todos los temas mencionados en la Biblia.

El sacrificio siempre se ha prestado, y se presta hasta hoy, a varias interpretaciones, a veces contradictorias. De la concepción del sacrificio depende la concepción de Dios, de Cristo y de la vida humana. En ella se refleja toda la teología.

En sus obras, tanto Hinkelammert como Girard denuncian y condenan una concepción del sacrificio que parece haber sido muy extendida en las religiones antiguas, y que también ha estado presente en la mente de muchos cristianos durante siglos. Es la teoría del sacrificio-destrucción. Según esa teoría, es necesario destruir una vida para lograr más vida. Sería una teoría de la fecundidad de la muerte: es necesario producir víctimas para conseguir felicidad, abundancia, victoria, paz. El mito de Ifigenia sacrificada por su padre Agamenón, sería una figura representativa del sacrificio. En la Biblia, el chivo expiatorio sería otro ejemplar. El sacrificio sería la inmolación de una víctima para aplacar la ira de dioses, espíritus, o fuerzas cósmicas, para obrar la reconciliación y recibir una vida buena. Dar para recibir.

La víctima concentraría en sí misma todo el pecado. Sería como la encarnación del pecado. Sobre ella recaería toda la culpabilidad. Por eso, matando o destruyendo, o expulsando la víctima que concentra todo el mal, vuelven la paz, la felicidad y la abundancia.

El sacrificio sería una estructura esencial de la existencia humana, sería necesario para la tranquilidad pública, para la paz. Esta estructura del sacrificio se encontraría en el fondo de la ideología política imperial y del sistema del capitalismo. Sería igualmente el trasfondo de todas las religiones y del cristianismo.

En el cristianismo, el chivo sería el mismo Cristo de las cristologías cristianas: Jesús sería la víctima sacrificada para alcanzar la remisión de los pecados y la salvación eterna. Habría sido necesario que alguien se sacrificara para compensar el pecado, y Cristo se habría ofrecido o habría sido enviado por el Padre para pagar el precio y ser la víctima indispensable. Después de su muerte, su sangre derramada sería fuente de vida para todos los creyentes y toda la humanidad. Es la doctrina de la fecundidad de la destrucción, de la sangre, de la muerte aplicada a Cristo.

Prolongando la cristología, la espiritualidad cristiana mostraría que el camino de la expiación, el papel de víctima que fue el de Cristo, es el modelo para todos los cristianos. Ellos también colaboran con su salvación por medio de una vida de muerte y de destrucción de sí mismos: se les aplicó la palabra "mortificación".

Basta con recordar estos temas para ver que presentan mucha semejanza con temas y doctrinas que han sido enseñadas dentro de las iglesias cristianas. Es probable que muchos cristianos hayan entendido a Cristo en el sentido mitológico de la víctima sacrificada por el pecado. Parece asimismo que hay personas, muchas tal vez, que se han apartado de la doctrina cristiana pensando que era ésa, y se han sentido escandalizados.

Pues, el mito de la víctima que muere porque toma sobre sí todo el pecado, es muy fuerte. El mismo vocabulario bíblico no está libre de semejanzas con el mito. Y por eso necesitamos leer la Biblia buscando la novedad en relación al mito que permeaba todo el ambiente.

La misma teología de la "satisfacción vicaria" de san Anselmo, la cual influyó tanto en el cristianismo occidental, protestante o católico, no está exenta de ambigüedad [3]. De todos modos, ella se presta a una lectura mítica de las narraciones de la pasión y de la muerte de Jesús. La teología cristiana siempre rechazó la idea de la víctima expiatoria, o sea de sacrificios humanos para compensar el efecto negativo del pecado o para obtener efectos favorables, lo que sucedía en diversas ocasiones en el Imperio Romano. No obstante, la distancia entre las víctimas expiatorias y la teología anselmiana no es tan grande.

¿Qué es un sacrificio? Todos los autores dicen que es una ofrenda, pero las divergencias empiezan cuando algunos afirman que la destrucción es esencial al sacrificio y otros que no es esencial, sino algo accidental secundario, cuando aparece, puesto que hay muchos sacrificios sin destrucción ni muerte...

Los que hacen problema son los autores que sostienen la necesidad de una destrucción: se ofrece a Dios algo que se destruye. Esos teólogos quisieron justificar teóricamente algo que probablemente no entendían, porque no sabían nada de las razones inconscientes de los actos religiosos colectivos. O bien entendieron la destrucción como castigo del pecado. O bien como acto de reconocimiento de la soberanía total de Dios, ya que uno se deshace de un bien precioso. O bien sería reconocer que la vida pertenece a Dios, entregándola a Él. En fin, inventaron razones todas absurdas. Pues en realidad no se explica de modo racional, que para agradar a Dios haya que destruir una vida creada por Él.

---

[3] Según san Anselmo, Dios no podía dejar de exigir de la humanidad una compensación digna por sus pecados. Ahora bien, la humanidad no tenía condiciones para ofrecer esta satisfacción digna, únicamente Cristo pudo ofrecerla. Lo que pasa es que san Anselmo no muestra el papel de la muerte y por qué la muerte es una satisfacción y, por eso, la doctrina anselmiana deja la puerta abierta para el mito. Por esa puerta pasaron muchos cristianos.

Lo que pasa es que esos teólogos querían justificar lo que aparece en la Biblia. Si ella valora tanto los sacrificios de animales, por ejemplo, algo de sentido tendrá. En realidad algo de sentido tiene, pero un sentido irracional, lo que antropólogos o sicólogos tratan de descubrir, y que fue totalmente superado en el Nuevo Testamento.

De todos modos, todos reconocen que lo principal no es la destrucción, sino la ofrenda, y que la destrucción, cuando existe, vale como expresión de una ofrenda. Sin embargo, en el siglo XX la defensa de los sacrificios de destrucción fue abandonada de manera progresiva. Hoy los teólogos defienden la tesis que la destrucción no es absolutamente indispensable para un sacrificio, y que éste realiza sin destrucción todo su sentido.

Lo que ayudó, fue la evolución de los estudios bíblicos. Se descubrió que los textos definitivos que tenemos en nuestras manos, son el punto final de una larga evolución. Los textos actuales son revisiones de revisiones. No son homogéneos y constituyen muchas veces una conciliación, o una yuxtaposición de posiciones contrarias. Hoy, los autores reconocen que hay en la Biblia textos proféticos que condenan otros textos de inspiración sacerdotal. Leer la Biblia es hacer una opción. Renace el antiguo principio de que hay que leer el Antiguo Testamento a la luz del Nuevo. Ahora bien, el Nuevo Testamento busca apoyo en textos del Antiguo, pero también niega el valor de muchos otros textos del Antiguo aunque no lo diga siempre explícitamente (Jesús sí se opone de forma frontal a textos de la Biblia). Dada esta evolución de la hermenéutica bíblica, fue posible hacer una nueva lectura de los textos que tratan de los sacrificios. La nueva hermenéutica significó para muchos una verdadera liberación, en vista de que ya no existía la obligación de justificar todo lo que estaba escrito en la Biblia. Muchos eran tan esclavos del texto escrito que no se atrevían a desmentirlo, aun cuando les pareciera absurdo lo que decía.

Es evidente que en el Nuevo Testamento se aplica a Cristo todo un vocabulario sacrificial, mucho menos en los evangelios sinópticos, si bien sistemáticamente en las cartas para culminar en la epístola llamada a los Hebreos. ¿Cuál es el significado de todo ese vocabulario sacrificial? Por un lado, el Nuevo Testamento proclama de modo enfático la eliminación de todo el sistema religioso del Antiguo Testamento: templo-sacerdocio-sacrificios. Por otro lado, aplica a Cristo muchos elementos de ese vocabulario. El magisterio de la Iglesia nunca ha dado interpretaciones oficiales. Está claro que, hasta ahora, no se ha logrado dar una explicación suficiente de esa paradoja.

Con el deseo de aportar un poco más de claridad en el problema, lo más seguro es partir de los textos más claros e interpretar los textos más confusos a la luz de los más claros.

2. Hay una serie de textos que expresan nítidamente una espiritualización del sacrificio, del sacerdocio y del templo. Estos temas religiosos son aplicados a realidades profanas y pierden su carácter sagrado. O bien, si se quiere decirlo de otra forma: todo lo que era sagrado se hace profano o todo lo profano se hace sagrado. Los sacrificios no se distinguen de los actos profanos, el sacerdocio no es una función al lado de las actividades humanas profanas y no hay más templo, o bien porque todo es templo o bien porque el templo son los mismos cristianos. Esta primera serie de textos es muy importante en vista de que muestra un límite. Ningún otro texto puede suprimir o reducir o contradecir esos textos muy claros.

Pablo inaugura así la parte práctica de la carta a los Romanos:

> Os exhorto, pues, hermanos, por la misericordia de Dios, a que ofrezcáis vuestros cuerpos como una víctima viva, santa, agradable a Dios: tal será vuestro culto espiritual. Y no os acomodéis al mundo presente, antes bien transformaos mediante la renovación de vuestra mente, de forma que podáis distinguir cuál es la voluntad de Dios: lo bueno, lo agradable, lo perfecto (Rom. 12,1-2).

El culto aquí es "espiritual", no es "cultual", "litúrgico", no es una actividad sacral separada de la vida profana. Lo que hace el culto es la moción del Espíritu Santo. Todo lo que hace el discípulo de Cristo en el Espíritu en toda la vida corporal es culto. El objeto de la oferta es el cuerpo vivo actuando en lo bueno, lo agradable, lo perfecto. Cada una de estas palabras podría ser comentada, no obstante los comentarios no cambiarían el sentido fundamental. El culto desde ahora es la propia vida profana. El mismo acto de ofrecer no es un acto cultual. Podemos entender sencillamente que el actuar bajo la fuerza del Espíritu es el acto de ofrecer.

Además, el sentido de la palabra ofrecer aparece claramente en otro texto. Dice Pablo:

> Ni ofrezcáis vuestros miembros como armas de injusticia al servicio del pecado; sino más bien ofreceos vosotros mismos a Dios como muertos retornados a la vida; y vuestros miembros como armas de justicia al servicio de Dios (Rom. 6,13; comp. 6,19).

El sentido de la palabra ofrecer es diáfano. Ofrecer no es dar. Ofrecer es presentarse, ponerse al servicio de la justicia de Dios.

Ofrecer sus miembros al pecado no es darle sus miembros, sino presentarlos para que estén al servicio del pecado. Ofrecer a Dios no es darnos nosotros mismos a Dios, sino presentarnos a Él para hacer su servicio, estar al servicio de la justicia. El sacrificio espiritual es estar al servicio de la justicia de Dios. Hay que suprimir la equivalencia entre ofrecer y dar. A Dios nada se le puede dar puesto que todo lo tiene. Además, a Dios no le interesa recibir, sino más bien dar. Sin embargo, uno sí puede ponerse a su servicio, poner su cuerpo al servicio de su justicia. En esto consiste el culto espiritual. Ofrecerse a Dios es recibir, acoger el Espíritu Santo.

En Filipenses, Pablo, quien está en la cárcel, alude a la posibilidad de que le condenen a muerte. Hace este comentario:

> Y aun cuando mi sangre fuera derramada como libación sobre el sacrificio y la ofrenda de vuestra fe, me alegraría y congratularía con vosotros (Fil. 2,17).

Este texto es interesante porque recurre al vocabulario de los sacrificios para hablar de realidades puramente profanas. El sacrificio queda totalmente reducido a lo profano en el Espíritu. En efecto, el sacrificio y la ofrenda de la epístola a los Filipenses es la fe. Esta fe es "la fe en el evangelio" (Fil. 1,27).

El eventual martirio de Pablo sería algo que completaría la fe de los filipenses. Es del mismo orden de la fe. El martirio de Pablo sería el acto supremo de la fe en el evangelio. Por eso, Pablo hace del martirio el combate de la fe, la continuación de su combate de evangelizador:

> ...sosteniendo el mismo combate en que antes me visteis y en el que ahora sabéis que me encuentro (Fil. 1,30).

La "libación" es simplemente la fe culminando en el martirio. No hay nada de cultual, nada de ofrenda, nada de don. El combate no es un don.

Al final de la carta a los Filipenses, Pablo agradece los dones materiales que los filipenses le mandaron a la cárcel. En aquel tiempo, si los familiares o los amigos no le llevaban comida a la cárcel, el prisionero se moría de hambre. Epafrodito vino a nombre de la comunidad de Filipos a traerle a Pablo lo necesario para vivir.

> Tengo cuanto necesito, y me sobra; nado en la abundancia después de haber recibido de Epafrodito lo que me habéis enviado, *suave aroma*, sacrificio que Dios acepta con agrado (Fil. 4,18).

Aquí el sacrificio consiste en dar comida al prisionero. Es una aplicación del principio general de que el sacrificio es estar al servicio de la justicia de Dios.

De estos textos ya podemos inferir que la preocupación de los misioneros cristianos es cambiar la mentalidad de su público. Las personas se hallan tan apegadas a lo cultual, lo religioso, lo sacral, que siempre vuelven a pensar que lo que salva es el cumplimiento de ritos, en particular de ritos sacrificiales. Es verdad que, hasta hoy, muchos que se creen cristianos tienen todavía esa mentalidad. La preocupación de Pablo es convencer a su gente de que ahora toda la vida religiosa se traslada; el culto a Dios se traslada, el sacrificio, el sacerdocio, todo se traslada hacia el mundo profano, al mundo de la vida de cada día, al mundo de las relaciones humanas, al mundo de los hombres y mujeres. Pablo sabe que si abandona a sus convertidos a su espontaneidad, regresarán a una vida cultual. Por eso, hay que hablar del culto, hay que mostrar que ahora el culto ha cambiado. Hay que adorar a Dios, pero ahora la forma es diferente: dar culto a Dios es disponerse a luchar por su justicia (el combate de la fe es el verdadero sacrificio):

> ...también vosotros, cual piedras vivas, entrad en la construcción de un edificio espiritual, para un sacerdocio santo, para ofrecer sacrificios espirituales, aceptos a Dios por mediación de Jesucristo... vosotros sois *linaje elegido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido*, para anunciar las alabanzas de Aquel que os ha llamado de las tinieblas a su admirable luz, vosotros que en un tiempo *no* erais *pueblo* y que ahora sois el Pueblo de Dios... (1 Pe. 2,5-10).

Este texto es famoso porque dio como una definición del Pueblo de Dios. Lo interesante es que aquí se encuentran los tres conceptos religiosos básicos: templo, sacerdocio y sacrificio. Y los tres reciben una aplicación profana. El templo son los cristianos, el sacerdocio también son ellos y los sacrificios son su vida cristiana. La carta de Pedro se asimila a la teología de Pablo.

Esta doctrina de la espiritualización del culto prolonga las denuncias de los profetas de Israel en contra del culto, del templo, del sacerdocio, de los sacrificios. Basta con recordar algunos de los más famosos textos.

> Yo quiero amor, no sacrificio, conocimiento de Dios, más que holocaustos (Os. 6,6; citado en Mt. 9,13; 12,7).

> Yo detesto, desprecio vuestras fiestas, y no gusto el olor de vuestras reuniones. Si me ofrecéis holocaustos... no me complazco en vuestras oblaciones, ni miro a vuestros sacrificios de comunión de novillos cebados (Am. 5,21-22).

> ¿A mí, qué, tanto sacrificio vuestro? Harto estoy de holocaustos de carneros y de sebo de cebones; y sangre de novillos y machos cabríos no me agrada, cuando venís a presentaros ante mí. ¿Quién ha solicitado de vosotros que llenéis de bestias mis atrios? No sigáis trayendo oblación vana: el humo del incienso me resulta detestable... (Is. 1,11-13) [4].

En estos textos, los profetas rechazan los sacrificios pues no son auténticos por el hecho de que no son acompañados de actos éticos. El comportamiento real desmiente los actos de sacrificio. No son tanto los mismos actos de sacrificio que son condenados. Sin embargo, aun así, es evidente que al dudar del valor de los sacrificios realizados efectivamente, los profetas siembran la duda sobre su valor intrínseco. En realidad, los profetas prepararon la actitud radical de Jesús y de sus discípulos.

Para concluir el mensaje de los textos que nos hablan de la espiritualización del sacrificio, vamos a retener que el sacrificio es toda la vida, no es una

---

[4] Compárense Jer. 6,20 y Miq. 6,7s.

realidad sacral separada de lo profano, es lo profano vivido en la moción del Espíritu. El sacrificio no es dar a Dios, sino presentarse ante Él, o sea, el sacrificio consiste más bien en recibir que en dar.

3. Una segunda idea es muy clara en el Nuevo Testamento: la de la libertad de Dios. Dios no se deja mover por nada o nadie. Dios siempre es el que toma la iniciativa. Dios no está sometido a ninguna necesidad. Por eso es radicalmente falso el raciocinio de san Anselmo que afirma:

> Es imposible que Dios pierda su honor: o el pecador espontáneamente restituye a Dios el honor que le debe (satisfacción), o Dios saca del pecador esa satisfacción (*Cur Deus homo*, 1,14).

Puesto que Dios no puede depender de ninguna necesidad, sea ella el honor, o cualquier otro principio. La doctrina de la satisfacción vicaria condensada en esta fórmula de san Anselmo, es aceptada por el pueblo cristiano porque no la entiende en este sentido de que el propio Dios exige la muerte de su Hijo como única satisfacción digna. Los que los cristianos entienden es que Dios no es libre y tiene que someterse a leyes más fuertes que Él, las cuales serían como leyes de un universo no dominado por Él. Por eso también Dios sufre, no obstante aun sufriendo exige la muerte de su Hijo en vista de que tiene que someterse a esa ley de la satisfacción necesaria. No es que Él lo quiera, sino que no tiene manera de escaparse. Esto es, la gente aplica a Dios el mismo raciocinio por el que acepta lo incomprensible de la vida, el mismo fatalismo.

Ahora bien, ningún mensaje aparece más nítidamente enunciado en el Nuevo Testamento que el de la total libertad de Dios, la cual no es limitada por nada, y el de la pura gratuidad de toda la historia de la salvación. Dios no condiciona la reconciliación con la humanidad de modo alguno. No pone ninguna condición de expiación o de satisfacción o de mérito o cualquier otra cosa. No hay necesidad de darle ninguna cosa. Además, no tiene sentido darle a Dios algo.

Todo deriva de un amor divino gratuito e incondicional. Todo es pura gracia. Dios da, y nada se puede dar a Dios. Él es quien da, y para dar no fija ninguna condición. Esto es lo más claro, y todo lo demás hay que interpretarlo a la luz de este principio.

En la teología paulina la palabra "gracia", siempre con el sentido de gratuidad, interviene constantemente. Es en realidad un *leitmotiv* de esta teología. Pues, en ella, la gran diferencia entre el Antiguo Israel y el Nuevo reside justamente en la gratuidad. En el Antiguo Testamento, el pueblo de Dios estaba sometido a una ley y tenía que practicar un culto. En el Nuevo Testamento, en cambio, ya no hay ni ley ni culto. Todo es don gratuito de Dios. La famosa fórmula que estuvo presente en tantas religiones, y que muchos piensan que estaba también en la Biblia, el "dou ut des", ya no tiene vigencia. No hay que dar nada a Dios. En el Nuevo Testamento, además, jamás se usa la palabra "dar" para expresar que hay que dar algo a Dios. A Dios no se puede dar nada porque todo lo tiene y porque Él se anticipó y lo dio todo antes de que pudiéramos darle algo, si por casualidad hubiera sido necesario:

> Ya no estamos bajo la ley, sino bajo la gracia (Rom. 6,14).

> No tengo por inútil la gracia de Dios, pues si, por la ley se obtuviera la justificación, entonces hubiese muerto Cristo en vano (Gál. 2,23).

> Pues habéis sido salvados por la gracia mediante la fe; y esto no viene de vosotros porque es don de Dios; tampoco viene de las obras, para que nadie se glorie (Ef. 2,8).

> Se ha manifestado la gracia salvadora de Dios a todos los hombres (Tit. 2,11).

Dada la gratuidad absoluta del don de Dios, lo único que se espera de los seres humanos es la fe. La fe no es un don de los humanos. La fe es pura recepción. La fe es la acogida del don de Dios.

En otros documentos, aparece la misma doctrina:

> En esto se manifestó el amor que Dios nos tiene: en que Dios envió al mundo a su Hijo único para que vivamos por medio de él. En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que Él nos amó y nos envió a su Hijo como propiciación por nuestros pecados (1 Jn. 4,9-10).

> Y hemos visto su gloria, gloria que recibe del Padre, como Hijo único, lleno de gracia y de verdad... Pues de su plenitud hemos recibido todos, y gracia por gracia. Porque la Ley fue dada por medio de Moisés; la gracia y la verdad nos han llegado por Jesucristo (Jn. 1,14.16).

La gratuidad es un tema fundamental y todo lo demás necesita ser interpretado dentro de la doctrina de la total libertad de Dios y la total gratuidad de su amor.

Una vez establecidos estos dos principios, podemos entrar en el problema: ¿qué significa todo el vocabulario sacrificial aplicado a Jesucristo? ¿Cómo hay que interpretar esos textos? La interpretación vulgar consiste en tomar ese vocabulario en el sentido inmediato, exactamente como en el Antiguo Testamento: Jesús habría sido sacrificado igual que los animales en el pasado, y su sangre derramada sería el reemplazo de la sangre de los animales del Antiguo Testamento. Jesús habría adquirido el perdón, la remisión de los pecados y los dones de Dios para la humanidad, en vista de que habría ofrecido su sacrificio en nombre de la humanidad y Dios lo habría aceptado como reemplazante de ella. Jesús sería una víctima de valor infinito, y por consiguiente Dios la habría recibido con agrado. Es la versión vulgar, desafortunadamente aún muy común entre los cristianos de todas las confesiones. Sin embargo, ella es evidentemente equivocada ya que entra en contradicción con los dos

principios muy claros que hemos recordado. Esta historia vulgar no es la verdadera interpretación de los textos.

Vamos primero a situar mejor el problema, destacando algunas verdades seguras en lo que se refiere a Jesús.

En primer lugar, su muerte no fue un acto cultual, y nunca fue considerada así en la tradición cristiana: no se cumplió en un templo, no hubo sacerdote, no hubo ritual. La muerte de Jesús fue profana, semejante en todo a la muerte de todos los condenados [5]. Los evangelios permiten identificar con mucha nitidez a los que mataron a Jesús, a los que lo condenaron a muerte, y sitúan en relación a esa muerte las diversas categorías de personas que estaban presentes. Nada en absoluto evoca un culto. Nada evoca un sacrificio en el sentido común de la palabra. Si se le aplica el nombre de sacrificio es en un sentido figurativo, metafórico, no en el sentido proprio de la palabra.

En segundo lugar, y en conexión con la primera idea, lo que constituye el sacrificio de Jesús en su pasión y su muerte, no es propiamente la sangre derramada, ni la muerte, sino la caridad de Jesús. Esa caridad consistió en aceptar la muerte, o sea, diríamos que es lo mismo del martirio: el sacrificio reside en la disposición del mártir que prefiere la muerte a la traición, o la sumisión a un poder injusto. Es la doctrina de santo Tomás de Aquino y de la tradición teológica [6]. En general, lo que no explica la teología tradicional es como el aceptar la muerte puede ser un acto de caridad. Aquí tenemos el no del problema. Volveremos a este punto.

En tercer lugar, Pablo destaca el famoso texto de Filipenses 2, el himno cristológico:

> ...se despojó de sí mismo tomando condición de siervo, haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre; y se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte, y muerte de cruz. Por lo cual Dios le exaltó... (Fil 2,7ss.).

Este texto establece una continuidad entre toda la vida de Jesús y su muerte en la cruz. En la muerte destaca la cruz, como la forma más humillante de muerte. Toda la vida de Jesús fue humillación.

La muerte en la cruz sería el momento culminante de la humillación de Jesús. Esta palabra hay que entenderla no en un sentido subjetivo sino objetivo. La humillación no es una situación de depresión, sino más bien la pérdida de todos los poderes. Jesús dejó todos los poderes que podía tener por ser el salvador del mundo, o el Mesías. Abandonó todos los poderes. Abandonó hasta el final, ya que no resistió a los que lo mataban: ya no tenía ningún poder. No le pidió al Padre que viniera con su poder para confundir a los adversarios. Aquí también Jesús se entiende como mártir. El mártir nunca ha tenido poder y muere, no porque quiere, sino porque perdió todo poder.

Esto nos permite superar la idea de que Jesús quiso morir y por eso buscó quien lo matara. En realidad esto lo destruye como ser humano. Jesús murió como consecuencia de toda su vida Quiso su vida, no quiso su muerte. En la concepción vulgar, Jesús vino a este mundo para morir y ofrecer su muerte como sacrificio. Su vida, entonces, habría sido solamente condición necesaria para poder morir. Tal interpretación destruye la realidad humana de Jesús. Nadie viene a este mundo para morir. Jesús murió porque lo mataron. Claro que él fue causa de su muerte en el sentido de que enfrentó a adversarios más fuertes que él. De igual forma se puede decir que monseñor Óscar Romero quiso su muerte. No quiso morir, pero actuó de tal manera que él sabía que lo iban a matar. Es así como hay que interpretar la muerte de Jesús.

En cuarto lugar, hay que prescindir de toda idea mágica en el efecto de la muerte de Jesús. No podemos aplicar a Jesucristo la idea de que su muerte, a la manera de los sacrificios antiguos, tendría una especie de fuerza mágica: esto es, esa muerte tendría el efecto de pagar los pecados, de traer el perdón de Dios. Ni la muerte, ni la caridad de Cristo, tienen una fuerza mágica como de algo que produce un efecto gigantesco: la salvación de toda la humanidad por medio de un acto, un gesto. No es el acto en sí el que tiene esa fuerza.

El texto de Filipenses muestra que la relación entre la muerte de Jesús y su resurrección y su misión mesiánica no tiene nada de mágico. Fue una decisión de Dios: hacer de Cristo humillado el fundador de su nuevo pueblo. No es que la muerte de Jesús tendría en sí una fuerza mágica que obligaría a Dios a ceder.

Con todos estos elementos preliminares, podemos proponer una hipótesis, un modelo, de acuerdo con todo lo que hemos visto puesto que nada de eso puede ser negado. Después de proponer esta hipótesis, podremos preguntarnos cuál es el sentido y la razón de ser del vocabulario de sacrificio aplicado a Cristo un poco en todos los libros del Nuevo Testamento, y especialmente en la epístola a los Hebreos.

4. Comencemos con una primera idea. El sacrificio del Nuevo Testamento no significa el acceso de los seres humanos a Dios, sino el acceso de Dios a los seres humanos. Dios busca un mediador para entregarles sus dones, su perdón, su reconciliación. No para pagar un precio, sino para dar gratuitamente. Dios busca a un hombre que será su Hijo al mismo tiempo. Es Jesús resucitado. El Padre lo resucita para que sea ese mediador. Jesucristo toma el lugar de la expiación: hace lo que la expiación no hace, pues da de manera gratuita la vida que Dios da. Con Jesucristo ya no hay expiación necesaria. Él mismo es la reconciliación, porque por él Dios se reconcilia con los seres humanos.

---

[5] Así dice santo Tomás de Aquino: "La pasión de Cristo, de parte de los que lo mataron, fue un crimen; y fue un sacrificio por causa de la caridad del que la sufría" (*Summa Theol.*, IIIa, qu. 48, a 3).

[6] Cf. *Summa Theol.*, IIIa, qu. 48, a 3): "Cristo se ofreció él mismo en la pasión por nosotros; el hecho de haber soportado la pasión voluntariamente, ha sido soberanamente agradable a Dios, como procedente de una soberana caridad. De allí se sigue que la pasión de Cristo fue un verdadero sacrificio".

Segunda idea. Cristo se ofrece al Padre, se presenta en su presencia para ser ese mediador. Decir que él se ofrece es decir que se presenta, que acepta el ser instrumento del perdón del Padre y que en él Dios realice la reconciliación de todo el genero humano. Jesús no ofrece nada en el sentido de dar. Recibe, pero no da, en vista de que todo lo que tiene es del Padre. No da su muerte como si fuera un regalo agradable a Dios. No ofrece su sangre como si fuera un regalo agradable: presenta su sangre, no como algo agradable, sino como señal de su fe, su caridad.

Aparece entonces una tercera idea: ¿a qué viene la pasión, la muerte, la cruz de Jesús? ¿Eran necesarias para que Jesús fuera el instrumento del don de Dios? ¿Cuál es el significado de la muerte? Ya sabemos que no podemos darle un sentido positivo como el de la concepción vulgar de los sacrificios.

La muerte no tiene sentido de sacrificio. La muerte de martirio es parte de la condición humana, de alguna forma el momento culminante. En realidad, la condición humana es así. En general, los seres humanos no mueren mártires: aceptan el pecado, se someten, se callan. La persona que quiere vivir en la verdad, despierta la hostilidad universal, en primer lugar de todos los grandes, los que tienen autoridad y prestigio. El que quiera ser fiel a la verdad, la justicia, el amor, será llevado al martirio.

Lo que Dios quería era un ser humano que fuera perfecto, perfectamente humano, justo, auténtico, verídico. Ahora bien, el ser humano auténtico es ese mártir. Dios habría podido encarnar a su Hijo en un rey, un sabio, un hombre fuerte. Sucede, sin embargo, que en la concepción divina esas son falsas grandezas que ocultan una complicidad con el pecado, cuando no son justamente la representación del pecado. Dios eligió lo que aparentemente hay de más débil, pero dándole la fuerza de enfrentar, de luchar. Le dio la fe y no el poder. Una vez que Jesús, el mártir, logró terminar su carrera y mostrar su sangre que era el testimonio de su fe y su fidelidad, Dios hizo de él su instrumento de gracia y perdón.

A partir de este modelo, ¿cómo podemos entender los textos sacrificiales? En primer lugar, Pablo usa varios registros para presentar el sentido de la muerte de Cristo. Usa palabras sacadas de diversos contextos: liberación del pecado, en el sentido de emancipación de los esclavos; compra o redención, en el sentido también del precio que se paga por la libertad del esclavo; asimismo reconciliación entre Dios y la humanidad; o bien acceso de los seres humanos a Dios. En el mismo contexto usa igualmente palabras sacrificiales, aunque no con frecuencia. Nada obliga a tomarlas en un sentido literal más que a las otras, sacadas de otros registros. Todas son imágenes extraídas de varios elementos de la vida, no obstante ninguna es tomada en su sentido propio.

En primer lugar, hay fórmulas que se usan en el lenguaje sacrificial pero con un sentido muy general. Así es, por ejemplo, la fórmula "por" en "murió por nosotros", y otras fórmulas equivalentes. Esta fórmula es sacrificial, sin embargo es tan indeterminada que puede ser interpretada en varios sentidos: significa que existe una conexión entre la muerte de Jesús y nosotros, si bien no determina qué tipo de conexión. Ni siquiera evoca directamente un sacrificio. Se dirá que un soldado muerto en la guerra murió por la patria sin que eso signifique un acto sacrificial, un acto religioso y ritual.

Un sentido puede ser el siguiente: Jesús es instrumento de Dios, Jesús murió y su muerte tiene significado para nuestra salvación, Dios tiene un plan de salvación de la humanidad y dentro de ese plan interviene la muerte de Jesús. La fórmula no dice nada más que eso. De allí no resulta una interpretación sacrificial. También se dirá que monseñor Óscar Romero murió por su pueblo, pues su muerte está relacionada con los esfuerzos que hizo para salvar a su pueblo de la muerte. Pero con eso no se quiere decir que murió como sacrificio de expiación para conseguir de Dios el perdón de los pecados del pueblo.

Hay algunos textos que de modo más claro pertenecen al lenguaje sacrificial, aunque tampoco hay que tomarlos literalmente. El principal de ellos es Rom. 3,23-26.

> ...son justificados por el don de su gracia, en virtud de la redención realizada en Cristo Jesús, a quien Dios exhibió como instrumento de propiciación por su propia sangre, mediante la fe, para mostrar su justicia, pasando por alto los pecados... (Rom. 3,24-25).

La insistencia está en el don que es la justicia; porque la justicia de Dios es el don gratuito. Este don se alcanza por la mediación de Jesucristo que es establecido como mediador, y su sangre interviene en ese don. Se podría comparar con la antigua propiciación, la que pedía el perdón de los pecados. No obstante es una pura comparación, una figura, al lado de otras figuras. No se quiere afirmar que la sangre de Jesús es una renovación del sacrificio de propiciación del templo de Jerusalén, solo que en otro lugar.

¿Cómo hay que entender una frase tan confusa en la que el uso de las preposiciones es tan indeterminado? Lo que está claro es que el don de Dios es gratuito y que Jesús tiene un papel en ese don, incluso por su muerte y su sangre derramada. El texto contiene dos comparaciones: la redención y la propiciación. La primera alude a la compra de los esclavos y la segunda a un gesto ritual en los sacrificios del Antiguo Testamento. La primera no puede ser tomada al pie de la letra, es una comparación; entonces, tampoco hay motivo para tomar la segunda al pie de la letra. El sentido puede ser perfectamente el siguiente: Dios salvó del pecado de forma gratuita; realizó esta obra por la mediación de Jesucristo, que es quien comunica el perdón de Dios. En esta mediación de Jesús está su sangre y su muerte. No se puede deducir con plena seguridad algo más que eso. Nada impone una aplicación en un sentido propio del concepto de propiciación como en el Antiguo Testamento. Lo mismo vale decir de los otros textos en los que se hace

referencia a los sacrificios del Antiguo Testamento (1. Cor. 5,7; Ef. 5,2).

Por lo tanto, dado todo lo que hemos dicho, podemos entender el sacrificio de Cristo en el siguiente sentido. En los antiguos sacrificios el problema era el acceso a Dios. El sacrificio era una tentativa de acceso a Dios, un acercamiento a Él, para ver si aceptaba el sacrificio y como retribución concedía el perdón o el favor pedido. En el Nuevo Testamento, es al revés: Dios toma la iniciativa de ir al encuentro de los seres humanos, Dios les pide el acceso y les concede, les ofrece el perdón y todos los dones.

Pero lo hace mediante un instrumento que es un ser humano, para que la humanidad tenga también su papel y no sea puramente receptiva o pasivamente receptiva. Elige a un mediador que va a comunicar su don. Se necesita sin embargo una persona en la que todos los seres humanos puedan reconocer su verdad, alguien que sea el ser humano en su verdad. De este modo la humanidad recibirá su vida por una persona que es realmente la realidad, la encarnación fiel de lo que es ser humano en la condición real, que sea realmente uno de nosotros.

Ahora bien, en el mundo actual el ser humano auténtico no es el presidente del Fondo Monetario Internacional, no es el magnate, no es el filósofo, no es el campeón, es el mártir: el que lucha contra el pecado sin las armas del pecado y por eso es víctima: lo matan, derraman su sangre para mostrar que quieren quitarle la vida. Los demás son falsas y engañosas realizaciones de la humanidad.

Jesús aceptó, se prestó para ese oficio de vivir lo más humano de la humanidad y ser así una señal levantada en la que los seres humanos podrían reconocerse e identificarse con él. Jesús aceptó la misión de salvador que incluía su muerte. Se le aplica el texto famoso del Salmo 40:

> Sacrificio y oblación no quisiste; pero me has formado un cuerpo. Holocaustos y sacrificios por el pecado no te agradaron. Entonces dije: ¡He aquí que vengo —pues de mí está escrito en el rollo del libro— a hacer, oh Dios, tu voluntad! (Hb. 10,5-7).

Este texto no hay que entenderlo en el sentido que a Dios no le agradaron los sacrificios de Jerusalén y que quería otro sacrificio. La idea es que no quiere sacrificio ninguno e inventó otra manera de comunicarse con la humanidad.

El sacrificio de Cristo fue el presentarse para ser mediador del don de Dios. Empezó en el momento de la encarnación, pero alcanzó su punto culminante en la pasión y en la cruz. En este sentido, el sacrificio de Jesús es de la misma categoría de los sacrificios de los cristianos. Ellos también ofrecen sacrificios, aunque sus sacrificios reciban su fuerza del sacrificio de Cristo que les confiere los dones de la fe, esperanza y caridad que les permiten vivir como viven. Hay analogía con los sacrificios de la Antigua Ley porque hay muerte y sangre, no obstante su significado es diferente. El sacrificio de Jesús es su misma vida vivida en su plenitud y autenticidad, en vista de que ella es el instrumento elegido por Dios para salvar a la humanidad: la pasión y la muerte revelan el sentido de su vida entera.

Esta interpretación se puede confirmar por la teología del sacerdocio de Cristo en la epístola a los Hebreos. No hay espacio para estudiarla aquí, por eso tomo sencillamente las conclusiones del mejor especialista en esa epístola, Alberto Vanhoye [7]. Aquí también existe una inversión. Jesús es sacerdote no porque da algo a Dios, sino porque es mediador del don de Dios. El ejercicio de su sacerdocio fue diferente del de los demás sacerdotes. Él se ofreció a sí mismo (Hb. 7,27). Se ofreció no para darle algo a Dios, sino para realizar su voluntad que era dar el perdón y la vida a los seres humanos: se ofreció como alguien que se ofrece para realizar una tarea.

¿En qué forma lo hizo Cristo? Como los antiguos sacerdotes, se hizo semejante a los seres humanos, solidario con ellos, adoptando toda la condición humana. Participó de la condición humana principalmente en la pasión y la cruz. Lo que ofreció a Dios fue esa vida que vivió, no para que Dios perdonara, sino porque Dios había perdonado y quería alguien para comunicar su perdón, haciendo de él la cabeza de una nueva humanidad:

> ...habiendo ofrecido en los días de su vida mortal ruegos y súplicas con poderoso clamor y lágrimas al que podía salvarle de la muerte, fue escuchado por su actitud reverente, y aun siendo Hijo, con lo que padeció experimentó la obediencia; y llegado a la perfección, se convirtió en causa de salvación eterna para todos los que le obedecen (Hb. 5,7-9).

Lo que Jesús ofrece son los gritos de toda la humanidad en el momento en que participa de su destino, la súplica para salvar la vida. Experimentó la obediencia que es la humillación, el perder poder y tener que hacer la voluntad de otros. Es causa de salvación. Eso no son los sacerdotes conocidos en las religiones: ellos no son causa de salvación. Jesús sin embargo es causa de salvación. Su participación fue presentarse a Dios a nombre de toda la humanidad, como hombre verdadero, débil, aunque firme en la fe hasta el martirio.

Para concluir diremos que el texto más representativo del mensaje cristiano sobre el sacrificio es el himno de Fil. 2,5-11. Dios se hizo débil, sin poder, para a partir de la debilidad humana dar el don de la vida y vida eterna a la humanidad. Esta debilidad permite la comparación con las víctimas de los sacrificios, pero no es nada más que una comparación. Los autores del Nuevo Testamento recurren al lenguaje sacrificial porque es el que sus lectores entienden, no obstante su esfuerzo consiste justamente en ayudarlos a liberarse de la prisión del esquema sacrificial para ver que Dios a elegido otro camino en Jesucristo. ■

---

[7] Cf. Albert Vanhoye, *A mensagem da Epístola aos Hebreus*. São Paulo, Edições Paulinas, 1983 [traducción del francés: *Le Message de l'Épître aux Hébreux*. Paris, Cerf, 1977], págs. 56-66.

LIBERACIÓN/SALVACIÓN

Juan José Tamayo

Vamos a centrarnos en los aspectos religiosos, bíblicos y teológicos de los términos liberación/salvación que, como aparecerá a lo largo de todo el desarrollo, poseen dimensiones sociopolíticas y económicas difícilmente esquivables en una concepción integral de ambos.

La liberación/salvación constituye el horizonte de todas las religiones. En ese sentido, bien podemos afirmar que el objetivo último de las distintas tradiciones religiosas es mostrar a sus seguidores el camino que lleva a la salvación y ayudarlos a liberarse de las ataduras que les impiden su consecución. Pero dicho esto, surgen enseguida las preguntas: ¿salvar de qué o de quién?, ¿liberar para qué? En las respuestas a esas preguntas comienzan las diferencias entre unas y otras religiones. Las hay que ponen el objetivo en liberar al ser humano de la historia porque se la considera un obstáculo para la salvación, pasar por ella como por brasas para no contaminarse con el impureza del mundo. Otras, sin embargo, consideran la historia como escenario de salvación y entienden ésta como liberación en la historia, sin por ello agotarse en ella. Ésta es la concepción, tanto judía como cristiana, de la salvación, que vamos a desarrollar.

1. La creación en el horizonte de la salvación

1.1. Creación y salvación en la historia

En un influyente estudio publicado por Gerhard von Rad en 1936 bajo el título *El problema teológico de la fe en la creación en el Antiguo Testamento,* el biblista alemán exponía la tesis, todavía hoy vigente en amplios sectores exegéticos y teológicos, de que la doctrina de los primeros capítulos del Génesis sobre la creación se ubica en el horizonte de la salvación y constituye un desarrollo secundario de la doctrina soteriológica que se centra en los acontecimientos salvíficos de Dios en la historia [1].

Buena prueba de ello son los testimonios de la fe en la creación que aparecen en los salmos (Sal. 33; 74; 89; 136; 148), en el II Isaías (Is. 40,27-28; 51,9-10) y en Génesis 1. La fe en la creación carece de vida autónoma en el Antiguo Testamento y no constituye el motivo religioso central de la genuina fe yahvista. La mayoría de las veces aparece en referencia a la fe en la salvación y en dependencia de ella. La creación es considerada la primera obra histórico-salvífica de Yahvé (Sal. 74,12-17). Ni siquiera el relato de la creación de la fuente Sacerdotal (P) es un capítulo teológico independiente; es parte "de un gran ensayo dogmático" (von Rad), cuya determinación última es la intencionalidad histórico-salvífica. La creación se inserta en el curso de la historia y en el ámbito del tiempo, no fuera de él. Para la fuente Sacerdotal (P), con la creación se abre la historia profana y salvífica. Su objetivo teológico es establecer un puente de comunicación entre la creación y la historia de la salvación. Génesis 1 es un punto importante en el itinerario que va

> ...del mito del combate del antiguo Oriente próximo a la teología de la creación evolucionada de la fe de Abraham (J. Levenson).

En la misma línea, puede afirmarse que el punto culminante del salmo 139 es la fe en la salvación.

El texto más significativo al respecto es Is. 51,9-11:

> ¡Despierta, despierta, revístete de poderío, oh brazo de Yahvé! ¡Despierta como en los días de antaño, en las generaciones pasadas! ¿No eres tú el que partió a Ráhab, el que atravesó al Dragón? ¿No eres tú el que secó la Mar, las aguas del Gran Océano, el

[1] El artículo aparece publicado en G. von Rad, *Ensayos sobre el Antiguo Testamento.* Salamanca, Sígueme, 1975, págs. 129-139.

> que trocó las honduras del mar en camino para que pasasen los rescatados? Los redimidos de Yahvé volverán, entrarán en Sión entre aclamaciones, y habrá alegría eterna sobre sus cabezas. ¡Regocijo y alegría les acompañarán! ¡Adiós, el penar y suspiros!

La fe en la creación y la fe en la salvación son aquí un único acto salvífico.

De este análisis cabe concluir con G. von Rad que:

> ...si la historia de la creación se halla en el tiempo, entonces deja de ser para siempre un mito, una revelación atemporal que tiene lugar en el movimiento cíclico de la naturaleza [2].

Hay, con todo, textos veterotestamentarios, algunos muy antiguos, que no parecen encajar en la teoría de von Rad ya que afirman la fe en la creación con total autonomía y sin relación con la fe en la salvación: Gn. 14,19; Sal. 19; Sal. 104. ¿Qué puede decirse de ellos? El salmo 19 se refiere a Dios como creador y legislador. En él confluyen quizá dos poemas de épocas distintas. El primero (19 A), que sería el más antiguo, puede tratarse de la adaptación de un poema cananeo hecha desde la fe yahvista. No es difícil ver en el salmo residuos de los himnos de *Samas*, el Sol, que era el juez supremo en el panteón de Babilonia, el dios de la escritura y del oráculo.

El salmo 104 muestra a Dios como creador y ordenador del universo. Se inspira en el himno de Amenofis IV a Atón. Algunos de sus principales temas aparecen en las mitologías irania, mesopotámica, egipcia y ugarítica: el sol, la luz, el abismo, *Leviatán* (monstruo marino mitológico), la victoria sobre el caos de las aguas primordiales. Ahora bien, tales testimonios no constituyen el centro de la fe yahvista, si bien son absorbidos por ella.

La fe en la creación sin relación con la perspectiva salvífica ocupa un lugar importante en la literatura sapiencial del Antiguo Testamento: Job 38; Prov. 3,19; 8,22-23; 14,31; 20,12, etc. No obstante, este planteamiento debe situarse en su verdadero contexto: hay aquí un intento de aproximación racional a la realidad, un esfuerzo de comprensión racional del mundo, que no tiene por qué ser incompatible con la dinámica histórico-salvífica de la fe cristiana.

1.2. Cosmogonías, fiestas y legislación, en la óptica de la historia

Los autores bíblicos historifican la mitología cosmogónica de los diversos períodos del mundo. La estatua que ve Nabucodonosor en sueños tiene la cabeza de oro, los pechos y los brazos de plata, el vientre y los lomos de bronce, las piernas de hierro, y los pies de una mezcla de arcilla y hierro. Esta visión responde a la concepción, ampliamente extendida, de las edades del mundo representada por los cuatro metales de valor decreciente. Daniel la historifica: los diferentes períodos no responden a un pasado mítico, sino a los sucesivos imperios: babilonio, primero; medo, después; persa, a continuación; griego, el último. Similar proceso de historificación tiene lugar en la visión de las cuatro bestias (Daniel 7).

La idea cosmológica del *nuevo comienzo,* que sucederá cuando el viejo curso del mundo toque a su fin (retorno al paraíso como la edad dorada de la humanidad), es igualmente historificada. Encontramos un ejemplo de tal historificación en el Primer Isaías 11,6ss., donde el tiempo de la salvación es descrito como reconciliación del ser humano con la naturaleza, el desierto se transforma en vergel y hace su aparición un nuevo cielo y una nueva tierra.

La apocalíptica judía historifica la cosmología al sustituir el destino del mundo por el destino de la humanidad. La doctrina de los "dos eones" comporta la sustitución del nuevo comienzo cíclico por una "auténtica escatología" (Bultmann), al tiempo que interpreta la historia desde el final y no desde los orígenes.

Similar proceso de historificación sufren en Israel los cultos y las fiestas. El calendario festivo hebreo tenía origen cananeo y respondía al carácter cíclico del tiempo, propio de la religión campesina de Canaán. Algunas de las fiestas cananeas, como los ázimos, la siega, la recolección, etc., las hicieron suyas los hebreos. Pero, al poco de instalarse en Canaán, y gracias a la fe en Yahvé, adquieren significación histórica. La fiesta de los ázimos se asocia con la pascua y se convierte en "memorial" de la liberación de Israel de la esclavitud de Egipto; la fiesta de la siega se celebra como conmemoración de la alianza del Sinaí; la de otoño se torna celebración de la travesía del desierto; la del Año Nuevo —fiesta cíclica por excelencia— remite a la renovación de los destinos del pueblo.

Los cultos epifánicos locales de Canaán son absorbidos por la palabra de la promesa y por la religión nómada. Los rituales míticos se enmarcan en el horizonte del futuro. Las fiestas cíclicas anuales son interpretadas conforme a la historia de la promesa:

> ...adquieren nuevo sentido en función del pasado que recuerdan, del porvenir que anuncian, del presente cuya exigencia revelan [3].

También la legislación hebrea se historifica, hasta el punto de darse una relación intrínseca entre ley e historia. Más aún, la teología de la ley está determinada por la peculiar teología de la historia. Los códigos forman parte de la historia del pueblo, que es historia de salvación. Los preceptos a cumplir constituyen la respuesta a la intervención de Dios en la historia:

---

[2] G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*. Salamanca, Sígueme, 1969, I, pág. 188.

[3] X. Léon-Dufour, *Vocabulario de teología bíblica*. Barcelona, Herder, 1966, pág. 298.

...el derecho israelita no se expresa mediante fórmulas fijas, establecidas de una vez para siempre, sino que experimenta el contragolpe de todas las intervenciones de Dios en la historia [4].

A esto cabe añadir que la legislación hebrea se configura teniendo en cuenta las circunstancias concretas. Por eso posee carácter histórico-dinámico, aun cuando en su formulación es apodíctica.

Lejos de oponerse, ley y promesa se complementan: la primera indica el camino que conduce a la meta; la segunda apunta a la meta. Los mandamientos son imperativos categóricos y, en cuanto tales, anticipaciones del ideal o, "el reverso ético de la promesa" (Moltmann). El cumplimiento de los preceptos es la repuesta humana a la promesa.

2. El éxodo: paradigma de la liberación

2.1. La liberación es posible

El éxodo es la experiencia fundante de la liberación de Israel de la opresión impuesta por el faraón en Egipto, el núcleo central del Antiguo Testamento en torno al que se desarrollan las diferentes tradiciones de Israel y el paradigma de las revoluciones históricas posteriores. El acontecimiento del éxodo viene a mostrar que la utopía de la liberación no se queda en fantasmagorería, sino que puede hacerse realidad en la historia, si bien en medio de contradicciones y no de manera lineal, sino con avances y retrocesos, entre fracasos y cambios de rumbo.

El éxodo reaparece como memorial de la esperanza en las diferentes etapas de la historia del pueblo hebreo y logra movilizar las energías utópicas en momentos de depresión colectiva. Viene a mostrar que todo fatalismo puede ser vencido y que la experiencia religiosa no tiene por qué ser alienante, sino que puede desplegar lo mejor del ser humano al servicio de la liberación. No se puede negar que la religión ha adormecido y sigue adormeciendo la conciencia de las personas y de los pueblos, que ha operado —también en la historia bíblica— y sigue operando con un excedente de opio desmovilizador. No obstante puede ayudar al pueblo a liberarse de sus cadenas y suscitar rebeliones de pueblos enteros contra sus coloniadores y opresores.

En la religión bíblica de la esperanza que se abre con el éxodo se esconde un rico potencial emancipador que pertenece a los condenados de la tierra, pero del que se apropian los señores de la religión y de la política —sumos sacerdotes y faraones divinos—. Lo mejor de Dios —compasión, sensibilidad con el sufrimiento humano, solidaridad con los empobrecidos— se pone del lado de las víctimas, y no de los que manejan a su antojo los hilos de la historia. El Dios del éxodo no es neutral ante los asuntos humanos y las cosas terrenales al estilo de los dioses del Olimpo, sino que se implica en la historia hasta embarrarse haciendo suya la causa de la justicia.

Ahora bien, la liberación no es obra de un *deus ex machina* que actúe desde arriba y desde fuera de la historia, ni sucede por arte de magia cual si se tratara de la lámpara maravillosa de Aladino. Requiere el concurso de las mediaciones humanas. La utopía es realizable si se entiende como un proceso gradual, no exento de obstáculos y tentaciones difícilmente superables, que pueden desembocar en desaliento personal y colectivo porque la meta se presenta inalcanzable. El miedo a la libertad por conquistar pesa de modo negativo en el ánimo del pueblo más que la esclavitud de la que se está saliendo. Con todo, hay que seguir caminando, asumiendo los fracasos del itinerario y renovando la esperanza.

2.2. Moisés: la religión de la libertad

En el itinerario del éxodo hay una figura clave: Moisés, quien suscita una conciencia alternativa en Israel y pone las bases para la creación de una comunidad libre y liberada en ruptura con la realidad social de Egipto y con la adaptación del pueblo a la situación de esclavitud en que vive. Rompe con la religión del triunfalismo estático del faraón y propone la religión de la libertad de Dios. Quiebra la política de opresión y explotación, así como sus usos sociales y sus pretensiones míticas, consideradas inquebrantables, y propone una política de justicia y compasión. Lleva a cabo el desmantelamiento del régimen imperial como condición necesaria para el nacimiento del pueblo como protagonista de su historia.

Moisés sin embargo no parte de certidumbres preestablecidas. Si hay algo cierto es el hecho de la esclavitud que padece el pueblo. Lo que haya de advenir se anhela, pero no se conoce a ciencia cierta. El libertador no firma ninguna póliza que le garantice un final feliz. Participa de la incertidumbre inscrita en todo acto de esperanza. Como en la canción de José Antonio Labordeta, Moisés no llega a ver ni a disfrutar de la hermosa mañana de la liberación, aunque se pone en camino para hacerla posible y para empujar la historia hacia la libertad.

2.3. La revelación del Nombre: Yhwh y su sentido histórico-liberador

En la experiencia del éxodo tiene especial importancia la revelación del nombre de Dios: *Yhwh*. Ubiquemos el relato. Cuando Dios encomienda a

[4] *Ibid.*, pág. 190.

Moisés en el monte Madián la misión de liberar a su pueblo, éste le pregunta por su nombre y Dios le responde con el enigmático "´ehyeh ´aser 'ehyeh" (Éx. 3,14) [5], definición mesiánica que no procede de código sacerdotal alguno, sino del espíritu mismo del éxodo, como observa atinadamente Bloch.

Muchas y muy encontradas han sido las interpretaciones dadas a esta definición en la historia de la exégesis veterotestamentaria. Una de ellas, la más extendida y arraigada en la teología dogmática, es la que ve en el texto la definición de la esencia divina. Según esto, Dios se presentaría a Moisés como el *ens per se subsistens, ens a se, vere esse, ipsum esse,* el único ser absoluto y fuente primera de todo lo que existe. A partir de aquí, Anselmo define a Dios como "un ser por encima del cual no puede pensarse nada" y elabora el argumento ontológico, que tiene su base en la idea de que la existencia es parte necesaria de la esencia divina. É. Gilson llega a hablar a este respecto de una "metafísica del Éxodo". Esta interpretación ontológica arranca de la traducción griega de los LXX: *ego eimi o on* ("yo soy el que soy"), fue ratificada por Filón de Alejandría, transmitida por la Patrística griega y latina y aceptada por la Escolástica.

Ahora bien, lo que cabe decir de ella es que introduce la mentalidad griega en el mundo bíblico. En la reflexión judía sobre Dios se produce así la influencia del pensamiento especulativo occidental, que entonces le era ajeno.

Otra teoría considera que la respuesta de Dios a Moisés es una evasiva, y significaría algo así como "sea yo quien sea", "no te importa quién sea yo". Dios se habría negado a comunicar su nombre, reafirmando de esta forma su trascendencia y preservando el misterio que se esconde tras él.

Una tercera interpretación cree que la traducción correcta es "Él-es", y con ella se designa a Dios en su calidad de "viviente", en contraposición a los ídolos que no tienen vida.

Cabe subrayar que el verbo *hayah* no tiene el sentido absoluto que la filosofía escolástica le atribuía. Por eso, no se puede dar a Yhwh el significado de Ser primero, Principio y Fuente de todo lo que existe. La traducción más correcta de Éx. 3,14 parece ser: *"Yo seré el que seré"*. El Dios que se revela a Moisés no le comunica sus atributos metafísicos; es el Dios que crea historia, mira al futuro y está comprometido de manera total y dinámica con la liberación de su pueblo; el Dios-con-nosotros, el Dios-delante-de-nosotros. En el seré-el-que-seré se activa el elemento profético, la dimensión mesiánica, la actitud rebelde que recorren de principio a fin la religión bíblica. Aquí radica la diferencia entre la epifanía griega como manifestación estática de la divinidad, y la apocalíptica judía como revelación salvadora de Dios en el momento final de la historia, entre la concepción griega de la verdad como adecuación del entendimiento con la realidad, y de la judía como realización en la práctica histórica. *"Seré-el-que-seré"* apunta al "no-ser-todavía", en palabras de Bloch.

Yhwh, observa atinadamente W. Zimmerli, es "un enunciado cargado de significación". En efecto, la revelación del Nombre se relaciona estrechamente con la misión profética de Moisés: anunciar a Israel su redención. Su significado es *salvador, liberador,* como se pone de manifiesto en numerosos textos: (Éx. 3,6; 3,16ss.; 7,5; 14,4.17-18; 16,9; 34,6-7; 43,11-13, etc. Conocer a Yhwh consiste en reconocerlo en sus hechos liberadores dentro de la historia.

En esta reflexión hay un elemento que no puede descuidarse: la historia constituye la categoría clave del pensamiento bíblico. Es "el sacramento de la religión de Israel" (Wheeler), "el pentagrama conceptual de la fe yahvista" (Seeligmann). La revelación tiene lugar en la historia y a través de ella, en los acontecimientos liberadores y a través de ellos. La historia se convierte en la cátedra donde Dios se manifiesta al pueblo, el lugar privilegiado donde tiene lugar la salvación. En consecuencia, el Dios bíblico se torna histórico; el Dios invisible se hace visible en sus obras de liberación; el Dios silencioso habla actuando; el Dios ausente se vuelve presente. Ahora bien, se hace histórico sin dejarse atrapar por la historia y sin dejar de ser misterio. Renuncia a compartir el espacio celeste con los otros dioses y entra en el escenario de la cotidianidad para compartir la suerte del pueblo.

2.4. El credo histórico de Israel

Las más antiguas confesiones de fe en el Dios del éxodo no se formulan en lenguaje metafísico y dogmático, como sucede, por ejemplo, con el credo que actualmente se recita en la misa católica. Ellas tienen una inconfundible impronta histórica. El nombre de *Yhwh,* Dios en quien el pueblo cree y confía, va ligado a acontecimientos históricos liberadores: llamada a los patriarcas y promesa de la tierra, liberación de la esclavitud, acompañamiento en el camino hacia la tierra prometida y entrada en esa tierra.

La más importante de estas confesiones así lo pone de manifiesto:

> Mi padre era un arameo errante que bajó a Egipto y fue a refugiarse allí siendo pocos aún, pero se hizo una nación grande, poderosa y numerosa. Los egipcios nos maltrataron, nos oprimieron y nos impusieron dura servidumbre. Clamamos entonces a Yahvé, Dios de nuestros padres, y Yahvé escuchó nuestra voz; vio nuestra miseria, nuestras penalidades y nuestra opresión, y Yahvé nos sacó de Egipto con mano fuerte y tenso brazo en medio de gran terror, señales y prodigios. Nos trajo aquí y nos dio esta tierra; tierra que mana leche y miel (Dt. 26,5-9).

Muy afín a esta confesión es la que, en forma de discurso divino, aparece en el libro de Josué (Jos. 24,2ss.).

[5] Para un análisis pormenorizado del texto, cf. Auzou, 1969; Lacocque-Ricoeur, 2001, págs. 313-365.

En estos credos, los acontecimientos históricos se encadenan dentro de una sucesión histórica. Y lo que da continuidad histórica es precisamente la intervención salvadora de Dios. El tiempo se sustrae a la doble tentación en que suelen caer las religiones del entorno: su divinización y su pérdida de significación.

3. Jesucristo, salvador y liberador

Dos son las cuestiones fundamentales que se plantea la teología en torno a la salvación-liberación cristiana: Qué relación existe entre la cristología histórica y la soteriología, y cómo compaginar la afirmación central de la fe cristiana "Jesucristo es salvador único y universal" con la pluralidad de salvadores en el diálogo entre las religiones.

3.1. Liberación aportada por Jesús

La tendencia más frecuente y extendida en la reflexión teológica sobre Jesús de Nazaret ha sido disociar la soteriología de la cristología histórica. Ello ha llevado a atribuir a Cristo la función salvadora de la humanidad al margen, por encima y en contra de la marcha de la historia. Cristo salva a la humanidad pasando por la historia como por brasas, de puntillas, sin implicarse en ella. El salvador resulta ser, entonces, un mito, no una persona real. Pero, ¿puede salvar un mito? En el origen de tal disociación creo que hay que situar a san Pablo, quien no conoció al Jesús histórico ni fue seguidor suyo, y, tras su conversión en Damasco, se adhiere a Cristo Crucificado, sin plantearse la pregunta por las causas de la crucifixión, y Resucitado, sin relacionar su resurrección con la historia. Para no incurrir en tal disociación, analizaremos las prácticas liberadoras llevadas a cabo por Jesús que le conducen a la muerte, para preguntarnos a continuación por su carácter salvífico.

3.2. Una práctica liberadora unitaria, inclusiva y crítico-pública

Existe una coincidencia básica entre los especialistas del Nuevo Testamento en que los evangelios son relatos del mensaje y la práctica liberadora de Jesús a la luz de la experiencia de la resurrección. Dicha práctica, según J. Sobrino, es lo más histórico del Jesús histórico, el momento de mayor densidad antropológica de su existencia terrena, y posee estas características: unitaria, incluyente, conflictiva y crítico-pública.

Es una práctica *unitaria*, en cuanto engloba las distintas dimensiones del ser humano: individualidad y sociabilidad, corporalidad y espiritualidad, subjetividad e historicidad, y se orienta a la salvación integral. Lo recuerda el concilio Vaticano II con gran nitidez cuando se refiere a la misión de la Iglesia Católica:

> Hay que salvar, en efecto, a la persona humana, y renovar la sociedad humana..., (salvar) al ser humano, pero al ser humano en su unidad y totalidad, cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad (GS, No. 3).

Es *inclusiva* de hombres y mujeres. Unos y otros son llamados a formar parte del movimiento de Jesús y a entrar en el reino de los cielos superando las discriminaciones por razones de género imperantes en la cultura y la religión judías.

Es *conflictiva*, en cuanto tiene que enfrentarse con los poderes religiosos, políticos y económicos de su tiempo contrarios a la instauración del reino de justicia y de libertad en la historia humana.

Es *crítico-pública*, en cuanto no se queda en el plano de lo privado, sino que subvierte el orden establecido y busca la transformación de las estructuras viciadas por el peso de la injusticia.

3.3. Liberación de los pobres y oprimidos

De acuerdo con la autorizada opinión de la teóloga feminista Elisabeth Schüssler Fiorenza, tres son los colectivos humanos marginados a los que Jesús llama a entrar en el reino y por quienes opta de manera prioritaria: los pobres y desvalidos; los enfermos y tullidos; los publicanos, los pecadores y las prostitutas.

Pobres eran las personas privadas de dignidad y del ejercicio de sus derechos, quienes vivían en una situación de miseria por razones de orden económico, político, social o religioso. Al ser excluidas de la sociedad por la religión y por las convenciones sociales, se creían condenadas también por Dios. En la sociedad judía, los niños y las mujeres constituían la mayoría de los pobres. Pues bien, éstos son los primeros destinatarios del mensaje y de la praxis liberadora de Jesús. Así lo pone de manifiesto en la sinagoga de Nazaret, cuando Lucas asigna a Jesús la misión encomendada por Dios al profeta (Lc. 4,16-21; cf. Is. 61,1-2): anunciar a los pobres la Buena Nueva, proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor. Es a ellos a quienes se llama felices, bienaventurados, en el sermón de la Montaña (Mt. 5,3; Lc. 6,20) y a quienes se dirigen las acciones liberadoras de Jesús (Mt. 11,5-6).

Otro grupo era el formado por los publicanos, los pecadores y las prostitutas. Más que de "un grupo moralmente reprensible", se trataba de "una clase social tan desfavorecida" que tenía que dedicarse "a profesiones 'deshonrosas' para poder vivir" [6]. Pues bien, estos colectivos, excluidos de la comunidad religiosa judía, entran a formar parte del movimiento de Jesús y son los destinatarios privilegiados de la invitación a participar en el banquete del reino.

---

[6] Schüssler Fiorenza, E. *En memoria de ella*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 1989, pág. 173.

Jesús establece una relación intrínseca entre este grupo de personas y el reino de Dios cuando dice a los ancianos y sumos sacerdotes que los publicanos y las prostitutas les precederán en el reino de los cielos (Mt. 21,31). Una aseveración tan contundente causó un gran revuelo y un no menor escándalo. Y no era para menos, ya que lo que anunciaba era que unas mujeres transgresoras del orden religioso-moral iban a anteceder en el reino de Dios a los judíos "justos" que cumplían fielmente la ley. ¡Eso sonaba a blasfemo!

La traducción castellana del *logion* de Mt. 21,31 dice:

> En verdad, en verdad os digo, los publicanos y las prostitutas llegan antes que vosotros [los sumos sacerdotes y ancianos del pueblo] al Reino de Dios.

Con ella se está indicando que tanto las autoridades de Israel como la gente de mal vivir entran en el reino, si bien aquéllas entran después de ésta. No obstante es necesario matizar esta traducción. La expresión griega utilizada en el evangelio de Mateo es *proágousin ymás eis ten basileían tou theoú*, y corresponde al arameo *meqaddemin lekon*, cuyo significado es excluyente, y no solamente de precedencia temporal. Según esto, lo que se afirma en realidad es, de acuerdo con J. Jeremias, que

> ...los publicanos y las rameras entrarán en el Reino de Dios, pero vosotros [los dirigentes judíos] no [7].

El tercer grupo son los enfermos y tullidos. Los relatos evangélicos se refieren con frecuencia a las curaciones y los exorcismos, que constituyen uno de los objetivos fundamentales de la misión de Jesús (Mc. 1,32.34) y de sus discípulos (Mt. 10,1.7s.). Las curaciones y los exorcismos prefiguran la liberación integral de la persona, muestran que la salvación tiene carácter totalizante, y no puramente espiritual (redención del alma), y apuntan a la salud plena del ser humano. Son gestos compasivos y solidarios con quienes sufren; son como la mano tendida al ser humano caído, maltrecho, tocado por la enfermedad, excluido de la comunidad, sometido al poder del mal. Sin embargo, lo que caracteriza la práctica curativa de Jesús es su gratuidad. Él no es un curandero que abusa de los clientes, sino que ejerce la función sanadora con generosidad y sentido compasivo.

Es verdad que a través de las curaciones y los exorcismos no consigue eliminar todo mal y toda desgracia del mundo, pero indica

> ...una dirección para la fe en la salvación, la de que la mitigación y ulterior supresión de toda humana miseria, de la enfermedad, del hambre, de la ignorancia, de la esclavitud y de la inhumanidad de todo tipo constituyen la permanente y más importante tarea del ser humano para con el ser humano [8].

En síntesis, la práctica liberadora de Jesús no se limita a un reconocimiento formal de los derechos de las personas marginadas. Tiene como objetivo prioritario devolver la dignidad humana a las personas despojadas de ella e integrar en el tejido social y comunitario a las personas excluidas de él por razones religiosas, culturales, económicas, de género, por deficiencias físicas y mentales o por ataduras a las fuerzas malévolas.

3.4. Perdón de los pecados

Solo Dios puede perdonar los pecados, afirma la Escritura a través de bellas imágenes. Yahvé se presenta ante Moisés como

> ...un Dios clemente y compasivo, paciente, lleno de amor y fiel; perdona la iniquidad, la maldad y el pecado (Éx. 34,7).

El II Isaías pone en boca de Dios esta afirmación:

> Soy yo, y solo yo, quien por mi cuenta borro tus culpas y dejo de recordar tus pecados [no recordar = perdonar] (Is. 43,45).

Yahvé disipa como una nube y como una niebla las rebeldías y los pecados de Israel, reitera el mismo profeta. Ninguna otra persona, ni siquiera el Mesías, gozaba de autoridad para perdonar los pecados.

Jesús, sin embargo, ejerce con relativa frecuencia la práctica del perdón de los pecados. Con ello se arroga un poder que únicamente corresponde a Dios y se convierte en blasfemo ante las autoridades judías, celosas de la trascendencia divina. Un modo de proceder tan heterodoxo ponía en peligro su vida e integridad, puesto que la blasfemia era castigada con la pena de muerte.

A esto cabe añadir que los evangelios relacionan el perdón de los pecados con las curaciones (Mc. 2,1-12; Mt 9,1-8; Lc. 5,17-26). Con ello viene a ratificarse el carácter totalizador de la salvación al que antes nos hemos referido. El perdón de los pecados no se hace en el vacío, sino que va asociado a la liberación integral.

3.5. La mesa compartida

Otra práctica liberadora de Jesús, quizá la más radical y revolucionaria, es la mesa compartida. El anuncio de la Buena Noticia requiere una actitud de desposesión, desprendimiento y provisionalidad. Ni siquiera el problema del alojamiento y del sustento debe preocupar a los seguidores y seguidoras de Jesús. Quienes acogen la Buena Noticia han de acoger a los misioneros en sus casas y compartir la mesa con ellos:

---

[7] Jeremias, J. *Teología del Nuevo Testamento*. Salamanca, Sígueme, 1974, págs. 142s.

[8] Blank, J. *Jesús de Nazaret. Historia y mensaje*. Madrid, Cristiandad, 1973; cf. Piñero, A. (ed.). *En la frontera de lo imposible. Magos, médicos y taumaturgos en el mediterráneo antiguo en tiempos del Nuevo Testamento*. Córdoba-Madrid, El Almendro-Universidad Complutense, 2001.

> Cuando entréis en una casa, decid primero: "Paz a esta casa". Si hay allí gente de paz, vuestra paz recaerá sobre ellos... Quedaos en esa casa, comed y bebed de lo que tengan (Lc. 10,5-7).

En la cultura oriental, acoger a una persona en casa e invitarla a compartir la mesa era un gesto cargado de sentido. Significa

> ...una oferta de paz, de confianza, de fraternidad y de perdón, en una palabra, la comunión de mesa es comunión de vida [9].

En ese marco cobran su sentido pleno la hospitalidad y la mesa compartida. Jesús no pide que se dé limosna a los misioneros, porque no son mendigos, ni sueldo por la predicación, pues ésta ha de ser gratuita, ni que se hagan obras de caridad con ellos, ya que no son personas imposibilitadas. Lo que propone es la práctica comunitaria de la comensalía, la cual se mueve dentro del ideal de una comunidad igualitaria donde se comparten todos los recursos disponibles y no existen intermediarios. La comensalía, según J.-D. Crossan, es

> ...una estrategia destinada a construir o reconstruir la comunidad campesina sobre unos principios radicalmente distintos de los conceptos de honra y deshonra, o patrocinio o clientela. Debía basarse en la participación igualitaria en el poder material y espiritual al nivel más popular imaginable. Por eso, la apariencia de la indumentaria y demás accesorios era tan importante como la aceptación de la masa y la mesa [10].

3.6. Sentido redentor de la muerte de Cristo

La práctica liberadora y subversiva de Jesús fue la causa de su condena a muerte y de su ejecución. Ahora bien, los ojos de la historia no logran descubrir el sentido de esa muerte. Lo primero que se muestra es el sin sentido. Pero los seguidores y las seguidoras de Jesús intentan buscarle una explicación. Se plantea, entonces, la pregunta por qué muere Jesús, que es la que da origen a la soteriología.

Tres son, en opinión de Schillebeeckx, las principales interpretaciones neotestamentarias acerca de la muerte de Jesús el Cristo [11].

a) La presentación de Jesús como profeta mártir escatológico, cuya muerte se sitúa en la tradición de los profetas de Israel perseguidos y/o asesinados. Es una interpretación judeo-cristiana que encontramos en varias tradiciones del Nuevo Testamento:

—Hch. 4,10, que entiende la curación del tullido como obra realizada "por el nombre de Jesucristo, el Nazoreo, a quien vosotros crucificasteis y a quien Dios resucitó de entre los muertos".

—Los textos de la fuente Q: Lc. 11,47s.; Mt. 23,29-31; Lc. 13,34; Mt. 23,27, que se refieren a los profetas que mataron los padres de los fariseos y a quienes los fariseos hacen monumentos para descargar su conciencia y liberarse de la responsabilidad de sus predecesores.

—La tradición propia de Lucas (Lc. 13,31-33), que se refiere a la amenaza de Herodes contra Jesús y éste desprecia argumentando que "no cabe que un profeta perezca fuera de Jerusalén".

b) Otra interpretación es la histórico-salvífica, muy presente en la tradición de Marcos y de manera especial en los relatos de la pasión. Según esta teoría, la pasión y muerte de Cristo responden a una necesidad histórica: debían suceder así las cosas para que se cumpliera el plan salvador de Dios. La idea aparece en las diferentes predicciones de la pasión:

> Y [Jesús] comenzó a enseñarles que el Hijo del hombre *debía* sufrir mucho... y resucitar al tercer día (Mc. 8,31; cf. 9,31).

c) Una tercera teoría interpreta la muerte de Jesús como sacrificio expiatorio. Jesús muere para redimir a la humanidad pecadora, expiar sus pecados y reconciliarla con Dios. No parece proceder de una tradición judía, ni está muy presente en el material literario anterior a los sinópticos y a Pablo. Sí lo está en la fase posterior. Pablo la convierte en el centro de su cristología, como demuestran numerosos textos de sus cartas: "Porque Dios no nos destinó a la ira, sino a adquirir la salvación por medio de nuestro Señor Jesucristo, *el que murió por nosotros*" (1 Tes. 5,9s.); "[Jesús] entregó su vida para *liberarnos de nuestros pecados*" (Gál. 1,4); "...se entregó a sí mismo por mí" (Gál. 2,20); "redención [= rescate] realizada en Cristo Jesús" (Rom. 3,24); "fue *entregado por nuestros pecados*" (Rom. 4,25).

Pablo radicaliza todavía más el carácter expiatorio de la muerte de Cristo cuando afirma que Dios "no perdonó a su propio Hijo, sino que *lo entregó por todos nosotros*" (Rom. 8,32), y cuando dice que Dios "exhibió a Cristo Jesús como instrumento de propiciación por su propia sangre" (Rom. 3,23-25). La muerte de Cristo por nuestros pecados constituye la prueba del amor de Dios a la humanidad.

En los sinópticos hay también referencias, si bien pocas, a esta interpretación. Una de ellas aparece en los evangelios de Marcos y Mateo como justificación de la actitud de servicio de los seguidores de Jesús:

> El Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como *rescate por muchos* (Mc. 10,45; cf. Mt. 20,28).

Jesús salda la deuda contraída por la humanidad con Dios, ofreciéndose a la muerte en lugar de los culpables y pagando con su sangre.

---

[9] Jeremias, *op. cit.*, pág. 141.
[10] Crossan, J.-D. *Jesús. Vida de un campesino judío.* Barcelona, Crítica, 1994, pág. 397.
[11] Schillebeeckx, E. *Jesús. La historia de un Viviente.* Madrid, Cristiandad, 1981, págs. 249-268.

Se encuentra asimismo en el relato de la última cena, concretamente en las palabras pronunciadas por Jesús sobre el cáliz:

> Ésta es mi sangre, la sangre de la Alianza, que va a ser derramada por muchos [= todos] (Mc. 14,24; cf. Lc. 22,20).

Mateo añade la expresión "para *remisión de los pecados*" (Mt. 26,28).

La interpretación expiatoria de la muerte de Cristo fue la más extendida en la teología posterior y la que más influyó en la cristología, la vida y la piedad cristianas. Su formulación más extrema es la teoría de la *satisfacción vicaria*, sistematizada por san Anselmo de Canterbury en el siglo XI. Hoy está descartada por la imagen tan sádica que ofrece de Dios y por la actitud tan humillante a que somete a su Hijo. Ni el padre más cruel es capaz de comportarse de ese modo con su hijo.

Me inclino por la interpretación de Dietrich Bonhoeffer, para quien el Dios cristiano es un Dios sufriente que, lejos de ordenar la muerte de su Hijo, sufre y muere con él en la cruz. El sufrimiento toca de lleno al Dios de Jesús; más aún, es su manera de ser, su dimensión constitutiva. Dios, osa decir Bonhoeffer, "es impotente y débil en el mundo" y "solo así está con nosotros y nos ayuda" [12]. Dios se revela en la historia, y el sufrimiento es parte de la historia humana. Dios se manifiesta en la historia de Jesús, y una parte nada desdeñable de esa historia es la pasión, la cruz, la muerte. Quien mejor ha sistematizado el planteamiento bonhoefferiano ha sido el teólogo J. Moltmann [13].

Creo que hay que dar un paso más y constatar que los sufrimientos y la muerte de Dios en su Hijo incluyen la pasión y el dolor de los condenados de la tierra. Hay, por tanto, una solidaridad, una comunión, de Dios y de Jesús con éstos. Se establece de esta forma el triángulo hermenéutico desarrollado por I. Ellacuría y J. Sobrino, quienes relacionan a Dios y a Jesús crucificados con los *pueblos crucificados*, a quienes reconocen potencial soteriológico, es decir, valor salvífico-liberador [14].

3.7. ¿Jesucristo, salvador único y universal?

El Nuevo Testamento presenta a Jesús como salvador único y universal. Tal aseveración constituye uno de los núcleos fundamentales e irrenunciables de la fe cristiana. Lo expresa así una de las "cartas pastorales":

> No hay más que un único mediador entre Dios y los seres humanos, un hombre, el Mesías Jesús, que se entregó en rescate por todos (1 Tim. 2,5).

Esa idea se encuentra en el centro del *kerigma* apostólico. Tras curar a un tullido junto a la Puerta Hermosa del templo de Jerusalén, Pedro se dirige a las autoridades judías que le preguntan en nombre de quién ha hecho la curación y les dice:

> Sabed todos vosotros y todo el pueblo de Israel que ha sido por el nombre de Jesucristo, el Nazoreo, a quien vosotros crucificasteis y a quien Dios resucitó de entre los muertos; por su nombre y no por ningún otro, se presenta éste aquí sano delante de vosotros. Él es la piedra que vosotros, los constructores, habéis despreciado y que se ha convertido en piedra angular. *Porque no hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros debamos salvarnos* (Hch. 4,10-12).

A lo largo de la historia de la teología esta creencia se ha expresado por medio de un amplio abanico de términos: "singularidad", "centralidad", "unicidad", "universalidad", "definitividad" y "carácter absoluto" de Jesucristo en relación con las figuras salvíficas de las otras religiones ¿Cómo se han entendido esos términos o similares, y cómo deberían entenderse hoy en el diálogo del cristianismo con las religiones? Resumo el debate del último medio siglo en las siguientes posturas [15]:

—La primera defiende que Cristo es el *único mediador de la salvación* de la humanidad a través de la Iglesia como institución religiosa visible, fuera de la cual nadie puede salvarse. Se trata de un cristocentrismo y un eclesiocentrismo excluyentes.

—La segunda postura es un poco más matizada y sostiene que Cristo es *mediador constitutivo de la salvación*, pero no de manera exclusiva, sino inclusiva. Sin Cristo no hay salvación, sin embargo ésta llega no solamente a quienes creen en él; puede incluir a quienes están fuera de la órbita explícita de la fe en Cristo y a quienes no pertenecen a la Iglesia. Ése es el planteamiento que subyace a la doctrina del concilio Vaticano II sobre las religiones, y que fue desarrollada por K. Rahner mediante su teoría de los "cristianos anónimos".

—La tercera postura afirma que Dios se revela de múltiples formas y a través de plurales mediadores y salvadores. Cristo "no es causa constitutiva de la gracia", no es el salvador constitutivo de toda la humanidad, en contra de lo que afirmara Rahner. La centralidad de la salvación no les corresponde ya a la Iglesia ni a Cristo, sino a Dios: se pasa del paradigma cristocéntrico al teocéntrico. Con todo, Jesucristo sigue siendo considerado como *expresión normativa* del amor salvador de Dios.

---

[12] Bonhoeffer, D. *Resistencia y sumisión*. Esplugues de Llobregat, Ariel, 1969, pág. 210.
[13] Moltmann, J. *El Dios crucificado*. Salamanca, Sígueme, 1975.
[14] Ellacuría, I. *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*. Santander Sal Terrae, 1984; Sobrino, 1991.
[15] Cf. Tamayo-Acosta, J. J. *Imágenes de Jesús*. Madrid, Trotta, 1996, págs. 43-70; Dupuis, J. *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*. Santander, Sal Terrae, 2000.

—La cuarta postura aboga por un teocentrismo pluralista, donde Cristo no tiene carácter constitutivo ni normativo. Cada religión posee una "singularidad complementaria" (P. Knitter) y abierta a otras religiones. La universalidad y unicidad salvíficas no son aplicables ni a Cristo, ni a ningún otro mediador —Moisés, Buda, Mahoma, etc.—. Dios está en Jesús, aunque no únicamente en él. Jesús no agota la totalidad de Dios.

¿No constituye esta cuarta teoría una desviación del núcleo fundamental de la fe cristiana que confiesa a Cristo como salvador único? No, responden sus defensores, para quienes, en palabras de P. Knitter:

> Dios ha hablado realmente en Jesús y... su mensaje debe llegar al conocimiento de todos. Solo que no obliga realmente [16].

El compromiso total con Cristo debe compaginarse con la apertura a los distintos mensajes que Dios transmite por medio de otras religiones.

4. Dialéctica salvación-liberación

Salvación cristiana y liberación histórica no son términos yuxtapuestos, y menos aún contrapuestos. Entre ellos se da una relación dialéctica y de complementariedad. G. Gutiérrez ha formulado dicha relación distinguiendo tres niveles en el concepto "liberación":

—El primer nivel acentúa el carácter conflictivo del proceso histórico y expresa las aspiraciones de las personas y los grupos empobrecidos.

—El segundo nivel subraya el carácter dinámico de la realidad y los cambios que en ella se producen: la realidad es proceso, afirma Bloch. Liberación significa entonces el proceso de emancipación del ser humano a través del cual asume su propio destino.

—En el tercer nivel, el concepto se ubica en las fuentes bíblicas que describen la historia de la liberación de un pueblo desde la esclavitud de Egipto, pasando por el éxodo y la tierra prometida, los sucesivos destierros y ocupaciones, hasta llegar a Cristo, quien trae la salvación. ¿Cómo? Liberando al ser humano del pecado, que es la alienación fundamental y

> ...la raíz última de toda ruptura de amistad, de toda injusticia y opresión, y lo hace auténticamente libre, es decir, vivir en comunión con él, fundamento de toda fraternidad humana [17].

Es la traducción de la teoría paulina de la libertad-liberación expresada en la carta a los Gálatas:

> Para ser libres nos ha liberado Cristo. Manteneos, pues, firmes y no os dejéis oprimir nuevamente bajo el yugo de la esclavitud (Gál. 5,1).

No se trata de tres procesos paralelos ni cronológicamente sucesivos, sino de tres ámbitos de significación de un proceso único, pero complejo y diferenciado. Los tres se condicionan y enriquecen mutuamente, no obstante no se confunden. El lugar de encuentro de los tres niveles es la utopía, entendida como la construcción de un hombre y una mujer nuevos en una sociedad nueva y solidaria.

La relación entre salvación y proceso histórico de liberación tiene su formulación más adecuada en la idea de unidad de la historia. Frente a la concepción dualista, que defiende la existencia de dos historias enfrentadas, una sagrada y otra profana, G. Gutiérrez habla de una sola historia "cristofinalizada", de "un solo devenir humano asumido irreversiblemente por Cristo, Señor de la historia", cuya "obra redentora abarca todas las dimensiones de la existencia y la conduce a su pleno cumplimiento" [18].

La historificación del concepto de salvación llevada a cabo sobre todo por las teologías políticas europeas y las teologías de la liberación del Tercer Mundo, no significa achicarlo hasta reducirlo a su dimensión inmanente. Estamos ante un concepto totalizador, englobante, integrador. No se limita, por ende,

> ...a las liberaciones económicas, políticas sociales e ideológicas; pero tampoco se realiza sin ellas. La esperanza cristiana y la recta comprensión de la escatología nos permiten afirmar que el mundo presente no es solo escenario del drama de la salvación, sino parte integrante del mismo. La salvación definitiva y escatológica se mediatiza, anticipa y concreta en liberaciones parciales intrahistóricas en todos los niveles de la realidad histórica y está siempre abierta hacia una plenitud y una totalidad que solo se pueden alcanzar en el reino [19].

La salvación cristiana orienta y guía la historia hacia su plenitud. Más no se puede afirmar.

Si éste es el planteamiento de la teología de la liberación —y con los textos en la mano puede afirmarse que lo es—, no se entienden fácilmente las críticas dirigidas por la *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación*, de la Congregación para la Doctrina de la Fe (1984), que acusan a la teología de la liberación de reduccionismo, inmanentismo y temporalismo en su concepción de la salvación cristiana. Tales acusaciones responden a una lectura sesgada.

---

[16] Knitter, P. "La teología de las religiones en el pensamiento católico", en *Concilium* No. 203 (1986), pág. 130.
[17] Gutiérrez, 1972: 69.
[18] *Ibid.*, págs. 199s.
[19] Boff, 1981: 23.

5. El cristianismo, fuerza de salvación e impulso de liberación

El carácter liberador del mensaje y de la práctica de Jesús es reconocido hoy en los diferentes ámbitos hermenéuticos de la teología, incluido el del magisterio eclesiástico. La mencionada *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación* —muy crítica con esa tendencia teológica latinoamericana, como acabamos de ver— asevera que

> ...el Evangelio de Jesucristo es un mensaje de libertad y una fuerza de liberación... La poderosa y casi irresistible aspiración de los pueblos a una *liberación* constituye uno de los principales *signos de los tiempos* que la Iglesia debe discernir e interpretar a la luz del Evangelio... Es una aspiración que se expresa con fuerza, sobre todo en los pueblos que conocen el peso de la miseria y en el seno de los estratos sociales desheredados ("Introducción" y I, 1).

En este punto, la sintonía entre los teólogos de la liberación y la enseñanza del magisterio no admite fisuras.

La *Instrucción* deduce de ahí la necesidad de que los cristianos

> ...estén resueltos a vivir la vida cristiana integralmente, comprometiéndose en la lucha por la justicia, la libertad y la dignidad humana, por amor a sus hermanos desheredados, oprimidos o perseguidos ("Introducción").

Siguiendo esta orientación, la Iglesia Católica se propone

> ...más que nunca, condenar los abusos, las injusticias y los ataques a la libertad, donde se registren y de donde provengan, y luchar, con sus propios medios, por la defensa y promoción de los derechos del hombre, especialmente en la persona de los pobres *(ibid.)*.

A similar hermenéutica sociopolítica liberadora recurre Juan Pablo II en la encíclica *Sollicitudo rei socialis* (1987), cuando se refiere a la existencia de *actitudes y estructuras de pecado* que actúan en dirección contraria a la conciencia del bien común universal (No. 36), y cuya eliminación exige

> ...*una actitud diametralmente opuesta:* la entrega por el bien del prójimo, que está dispuesto a "perderse", en sentido evangélico, por el otro en lugar de explotarlo, y a "servirlo" en lugar de oprimirlo por el propio provecho (No. 38).

Para demostrar la validez y coherencia de esta interpretación, Juan Pablo II cita varios textos evangélicos: Mt. 20,25; Mc. 10,42-45; Lc. 22,25-27. El servicio al prójimo ha de traducirse en la práctica de la solidaridad, consistente en la disponibilidad para compartir los bienes con las personas oprimidas (No. 39).

La encíclica entiende la liberación no como una exigencia solamente individual, y menos aún individualista, como si pudiera conseguirse mediante los esfuerzos aislados de cada persona, sino como

> ...un imperativo (ético) para *todos y cada uno* de los hombres y mujeres, para las sociedades y las naciones, para la Iglesia Católica y para las otras Iglesias y comunidades eclesiales, con las que estamos plenamente dispuestos a colaborar en este campo (No. 32).

Ello implica "denunciar la existencia de unos *mecanismos* económicos, financieros y sociales" que, aun siendo guiados por la voluntad humana,

> ...funcionan de modo casi automático, haciendo más rígidas la situaciones de riqueza de los unos y de pobreza de los otros (No. 16).

Y junto a la denuncia, la práctica. En cuanto fuerza de salvación, el cristianismo no se queda en la declaración de principios, sino que impulsa proyectos históricos de liberación entre las personas, los sectores, los pueblos y los continentes más desfavorecidos, conducentes a la concientización y promoción integral. El horizonte no es la acción benéfico-asistencial, sino la praxis solidaria, que debe ir acompañada del testimonio de vida.

Bibliografía

Auzou, G. *De la servidumbre al servicio. Estudio del libro del Éxodo.* Madrid, FAX, 1969.

Boff, L. *Jesucristo y la liberación del hombre.* Madrid, Cristiandad, 1981.

Boff, L.-Boff, C. *Libertad y liberación.* Salamanca, Sígueme, 1982.

Brueggemann, W. *La imaginación profética.* Santander, Sal Terrae, 1986.

Cullmann, O. *La historia de la salvación.* Barcelona, Península, 1967.

Ellacuría, I. "Liberación", en Floristán C.-Tamayo-Acosta, J. J. (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo.* Madrid, Trotta, 1993, págs. 690-710.

Espeja, J., "Redención", en Floristán C.-Tamayo-Acosta, J. J. (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo.* Madrid, Trotta, 1993, págs 1.112-1.122.

Gutiérrez, G. *Teología de la liberación. Perspectivas.* Salamanca, Sígueme, 1972 (1990, 14a. ed.).

Lacocque, A.-Ricoeur, P. *Pensar la Biblia. Estudios exegéticos y hermenéuticos.* Barcelona, Herder, 2001, especialmente págs. 313-365.

Sobrino, J. *Liberación con espíritu.* Santander, Sal Terrae, 1985.

Sobrino, J. *Jesucristo liberador.* Madrid, Trotta, 1991.

Tamayo-Acosta, J. J. *El largo adviento de la liberación.* Madrid, Misión Abierta, 1973.

Tamayo-Acosta, J. J. *Para comprender la teología de la liberación.* Estella, Verbo Divino, 2000 (5a. ed.).

Torres Queiruga, A. *Recuperar la salvación. Para una interpretación liberadora de la experiencia cristiana.* Madrid, 1979. ■

EL PENSAMIENTO DE FRANZ HINKELAMMERT DESDE LA PERSPECTIVA DE UNA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

Estela Fernández Nadal *

1. ¿Qué es la "filosofía latinoamericana"?

En 1840, Juan Bautista Alberdi formuló lo que luego se ha considerado como el programa fundacional de una filosofía latinoamericana [1]. En el marco del florecimiento de una conciencia epocal nueva, que descubría la raíz histórica, social y nacional de la teoría, Alberdi abogaba por el surgimiento de un saber comprometido con "las necesidades más imperiosas" del país y de la hora, que alumbrara una filosofía social y coronara la independencia política de los nuevos Estados con la emancipación del pensamiento. Un siglo después, José Gaos se preguntó por la existencia de rasgos peculiares en las producciones teóricas de la región, a partir de los cuales fuera posible caracterizar una filosofía hispanoamericana, y concluyó señalando notas específicas, tanto formales (ametodismo, preferencia por las formas orales y privadas de expresión, esteticismo, intención formativa, etc.) como materiales (compromiso con la realidad social, predilección por temas políticos, pedagógicos, éticos, estéticos) [2]. Sin embargo, ni el programa de Alberdi ni la descripción gaosiana de la trayectoria objetivada de un tipo de filosofar específico en nuestro continente, han desplazado de modo definitivo la duda persistente sobre la cuestión de si es viable adjetivar la filosofía con el gentilicio "latinoamericana", de si la postulación de filosofías regionales o nacionales no estaría en abierta contradicción con la clásica conceptuación de la filosofía como saber de alcance universal y carácter objetivo.

Desde mi punto de vista, la sospecha dirigida contra el campo disciplinar que llamamos usualmente "filosofía latinoamericana" es deudora de una noción de "filosofía" francamente avejentada y superada por el decurso histórico de las producciones simbólicas de la humanidad. En efecto, solo si todavía conservara para nosotros alguna vigencia aquella definición aristotélica de la filosofía como conocimiento "de los *primeros* principios y las primeras causas de *todas* las cosas", saber *"desinteresado"* que solo se busca *"por el saber mismo"* y que se ubica respecto de las ciencias en una relación de superioridad que resultaría de la posesión de aquellos principios universales a los cuales se subordinarían los objetos particulares de las últimas; solo en tal caso, decíamos, podría seguirse cuestionando la pertinencia de la adjetivación de la filosofía. Pero, ¿puede, con razones fundadas, sostenerse hoy esa caracterización de la disciplina en cuestión?

La emergencia del sujeto moderno como fundamento de lo real, ansioso por descubrir la ley racional que gobierna el mundo y de doblegar a la naturaleza para ponerla a su servicio, y la conceptuación del conocimiento como "construcción" de una razón productora, problematizaron la pretensión principista y universalista de la filosofía, que refería la diversidad

* Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (INCIHUSA), CONICET. Mendoza, Argentina.

[1] J. B. Alberdi, "Ideas para un curso de filosofía contemporánea", en *Ideas en torno de Latinoamérica*, 2 vols. México D. F., UNAM, 1986, I, págs. 145-152.

[2] José Gaos, "Significación filosófica del pensamiento hispanoamericano. Notas para una interpretación histórico-filosófica", en *Cuadernos Americanos* (México), Año 2, Vol. 3, No. 2 (marzo-abril, 1943), págs. 63-86.

de lo existente a un *proton* concebido como fundamento y origen, y diezmaron el ideal de la vida contemplativa como forma privilegiada de acceso a la verdad. Desde el siglo XVII, el desarrollo de las ciencias de la naturaleza y los éxitos del método experimental cuestionaron profundamente el privilegio cognitivo y la superioridad jerárquica que se había autoconferido para sí aquella filosofía "primera". En el siglo XIX, la irrupción de la conciencia histórica en las ciencias humanas y sociales sacudió la antigua convicción en la posibilidad de aproximación conceptual a una supuesta verdad eterna, colocada fuera de la historia. También en el siglo pasado las llamadas "filosofías de la sospecha" de Marx, Nietzsche y Freud pusieron en evidencia la opacidad de la conciencia, su imposibilidad para captar sin residuo la esencia de la realidad, los motivos espurios que se interponen entre ella y su objeto, y, en definitiva, las mediaciones desde las cuales se configura toda objetividad. Por último, una de las principales aportaciones del pensamiento social y filosófico del siglo XX ha estado representada por el llamado "giro lingüístico", que ha colocado en el centro de la discusión el papel del lenguaje como código universal y retícula invisible desde y por la cual se organiza y percibe la realidad.

Al final de ese largo proceso, nada queda en pie de las pretensiones universalistas de la filosofía. El discurso filosófico se nutre hoy de los aportes de las ciencias sociales y se articula a ellas en perspectivas interdisciplinarias. Sin duda conserva una especificidad que le es propia y que, a mi juicio, reside en una aspiración a la totalidad. Pero esta aspiración ya no remite a aquellos "*principios* universales de *todas* las cosas" que fueron hace mucho tiempo su objeto, a aquel "Uno y Todo" subyacente al mundo, sino a una peculiar modalidad de abordar los hechos y preguntar por su sentido, de remitir el ser al deber ser, lo real a lo posible.

Por aspiración de la filosofía a la totalidad no debe entenderse la posesión de saberes originarios, esenciales y universales; tampoco se trata de disponer de una especie de privilegio divino que nos asegure una ubicación especialísima, capaz de suministrarnos una visión panorámica del todo. La filosofía merece sostenerse como un modo específico de saber en tanto representa un tipo de intervención cognitiva capaz de producir una distancia crítica respecto de la caótica y fragmentaria inmediatez que nos abruma y nos sumerge en formas alienantes de vida, y apto para alumbrar una explicación global y contextual de las relaciones entre parcialidades aparentemente inconexas. Pensar desde el punto de vista de la totalidad supone aspirar a comprender como histórica y socialmente producido lo que se muestra a primera luz como una legalidad ciega que gobierna la vida humana, a fin de posicionarnos como sujetos capaces de transformar una realidad, que, en la medida en que escapa a nuestra capacidad de conceptuación, nos agobia y domina. Concebir la "totalidad" es someter a un proceso de "des-naturalización" e "historización" radicales las significaciones y prácticas establecidas; es arrojar luz sobre las relaciones sociales, las acciones individuales y los comportamientos colectivos que parecen naturales, invariables y eternos; es cuestionar el "espíritu de especialización", herencia del positivismo todavía operante en el campo de las ciencias particulares, y proyectar una mirada crítica y dialéctica capaz de revelar la significación de cada aspecto aislado de la experiencia cotidiana en la totalidad de la que forma parte y que otorga valor y dignidad a la vida humana.

Esta idea de "totalidad" como específica de la filosofía es inseparable de las nociones de "crítica" y de "utopía". Plantear la cuestión decisiva del sentido de las significaciones y objetivaciones sociales instituidas "de hecho", dirigir una sospecha hacia la legitimidad de prácticas, instituciones y formas de vida naturalizadas y alienantes, interrogarse por su génesis "humana, demasiado humana"; conforman actitudes propias de una política teórica reflexiva y crítica respecto de todo legado, al tiempo que sostenida en la convicción de que su transformación es, no solamente necesaria, sino también posible.

A una tal comprensión del quehacer filosófico no puede resultarle problemática la adjetivación de "latinoamericano". Hacer filosofía latinoamericana es ocuparse de nuestra identidad, en sus diversas y conflictivas formulaciones históricas, y de nuestras raíces culturales; de las nuevas y viejas formas de emergencia y resistencia práctica de sujetos que no siempre consiguen articular sus voces como discurso; de los problemas sociales y políticos específicos de nuestros pueblos; de sus símbolos, mitos, sueños y realizaciones colectivas; de la peculiaridad de las ideas políticas, económicas, pedagógicas, morales, etc., producidas en nuestra América; de las modalidades particulares en que ha sido recibido y reformulado el pensamiento europeo en estas tierras; de los programas de integración regional y continental; de las formas aún no historiadas de emergencia social, de resistencia y de lucha frente a prácticas y discursos hegemónicos; de los proyectos sociales y políticos de las *élites* y de los grupos subalternos; de las utopías cumplidas e incumplidas en nuestro devenir histórico. Es, desde luego, afrontar esta vasta problemática con vocación liberadora, desde una actitud crítica y autocrítica, provistos de herramientas metodológicas y teóricas de probada fecundidad para la producción de conocimiento nuevo, con una franca apertura hacia las aportaciones procedentes de la filosofía surgida en otras partes del mundo, de las ciencias sociales, la semiótica, la teoría crítica de las ideologías, el análisis del discurso, y otros campos disciplinares afines. Es, en definitiva, emprender esa tarea orientados por aquella aspiración a la totalidad a la que hemos hecho referencia.

En síntesis, la filosofía latinoamericana es un tipo de filosofar situado en una realidad social e histórica peculiar y distinta, que se expresa, además, como conciencia de esa especificidad y se inscribe en una tradición cultural propia, largamente legitimada por una práctica ya secular. Su inserción en un contexto particular no obtura, empero, la comprensión de la

condición humana universal —condición que, definitivamente, no existe como *entelequia* separada de sus manifestaciones empíricas e históricas concretas—, sino que, por el contrario, contribuye a enriquecerla desde la afirmación del valor y la significación específica de las modalidades particulares en que se expresan y autorreconocen los hombres y mujeres latinoamericanos.

2. "Totalidad", "crítica" y "utopía". Los aportes teóricos de Franz Hinkelammert para una filosofía latinoamericana

Pues bien, es evidente que la especificidad cultural y social latinoamericana está fuertemente condicionada hoy por la configuración global del capitalismo tardío, cuya red productiva y financiera de carácter multinacional ha operado una profunda reformulación de la relación centro-periferia. Como consecuencia de ello, se ha producido la integración de algunos grupos económicos del Tercer Mundo, en general, y de América Latina, en particular, al mercado mundial, y el sometimiento de vastos sectores de la población, antes vinculados a la producción de bienes materiales o a los servicios públicos ahora privatizados, a la exclusión. En tales condiciones, la construcción de un proyecto alternativo para América Latina —tarea que no puede ser ajena al programa de una filosofía latinoamericana como el que hemos apuntado arriba— requiere producir una teoría totalizadora, capaz de integrar la comprensión de los nuevos procesos económicos y la crítica de sus consecuencias sociales para la región, con la formulación, por una parte, de una perspectiva histórica que permita abordar el fenómeno en tanto producto histórico de la praxis humana —susceptible, por tanto, de transformación—, y con el despliegue, por otra, de una dimensión política y ética, a cuya luz pueda juzgarse el alcance deshumanizante de tales transformaciones y sus efectos.

En este marco, el pensamiento de Franz Hinkelammert, articulado en torno a la consideración de la vida —como fuente de la existencia individual y colectiva— y su necesaria reproducción material como condición de posibilidad de cualquier organización social, crítico de la racionalidad instrumental que habita, intacta y triunfante, los mecanismos económicos del capitalismo global actual, y orientado hacia la propuesta de elaboración de una "razón dialéctica" que inserte la teoría económica en una teoría general de la sociedad y que pueda rebasar el límite establecido de una racionalidad medio-fin[3]; este pensamiento, decíamos, aporta, en conjunto, una serie de lineamientos teóricos apropiados para la reformulación de la mirada filosófica que la actualidad reclama: una mirada capaz de proyectar sobre nuestra realidad latinoamericana las categorías de "totalidad", "crítica" y "utopía", en tanto herramientas indispensables para entender nuestro lugar en el nuevo espacio mundial del capital multinacional.

A continuación intentaremos abordar algunas vías posibles de incorporación de las categorías señaladas, tal como las mismas son formuladas en el pensamiento de Hinkelammert, para la reflexión filosófica latinoamericana.

2.1. Lineamientos para una crítica al capitalismo global actual como contexto mundial de las sociedades latinoamericanas

Por una parte, y en lo que respecta al análisis del presente, Hinkelammert aborda las políticas neoliberales que han convertido a los Estados latinoamericanos en agentes subordinados de las empresas transnacionales y de su lógica de cálculo de ganancias, en el marco de su análisis de la globalización, a la que concibe como un huracán que azota a América Latina desde hace más de dos décadas:

> La privatización de las funciones del Estado, el comercio libre, el desencadenamiento de los movimientos internacionales de los capitales, la disolución del Estado social, la entrega de las funciones de planificación económica a las empresas multinacionales, y la entrega de la fuerza de trabajo y de la naturaleza a las fuerzas del mercado, han arrasado el continente[4].

La imposición en la región de las medidas neoliberales fue posibilitada por el terrorismo de Estado en los países del cono sur, que, en las décadas de los setenta y los ochenta, elaboró y puso en práctica un plan sistemático de destrucción del tejido social, de sometimiento de todas las formas de resistencia de la población en general y de eliminación física de sus cuadros dirigentes. En este sentido, las políticas neoliberales actuales son la continuación de las políticas represivas anteriores, y se montan sobre la desmoralización de sociedades arrasadas por el terror e inermes ante la voracidad del capital, que se presenta ahora como único sector capaz de proponer una salida "realista" ante la crisis provocada por la imposición forzada de sus intereses (deuda externa, vaciamiento del Estado de bienestar, desindustrialización, desocupación).

Para Hinkelammert, el proceso de globalización actual aparece como el ulterior producto de la lógica

[3] Cfr. Franz Hinkelammert, *Democracia y totalitarismo*. San José, DEI, 1990 (2a. ed.), págs. 16s.

[4] F. Hinkelammert, "El huracán de la globalización: la exclusión y la destrucción del medio ambiente vistos desde la teoría de la dependencia", en F. Hinkelammert (ed.), *El huracán de la globalización*. San José, DEI, 1999, pág. 17.

instrumental que moldea desde dentro la racionalidad moderna. La modernidad puede, en efecto, ser entendida como el proceso de secularización de la cosmovisión medieval tradicional, en el cual los mundos trascendentes —los mitos de la reconciliación plena del hombre con Dios, con la naturaleza y con los otros hombres, en un ámbito "más allá" de esta vida— son reemplazados por mundos trascendentales —esto es, por idealizaciones construidas por abstracción y proyectadas al futuro como mecanismos de funcionamiento perfecto—. La operación moderna consiste básicamente en la abstracción de la realidad que, en adelante, será percibida como obstáculo que impide la concreción de la perfección idealizada y que debe ser, por ende, reducido o eliminado para el logro de la meta a alcanzar.

Puede decirse que el *ego cogito* "desde el cual se supone el dominio científico del mundo, tiene otra versión, la del *ego conqueror*", cuyo símbolo es la conquista de América, y que ambos *egos* se complementan

> ...con otro *ego* contemporáneo en su ejercicio, que tampoco fue ajeno a la realidad americana, el *ego imaginor* de los utopistas [5].

En efecto, una de las facetas de la dominación desplegada por el sujeto moderno en su afirmación de sí como amo del mundo, es la construcción de utopías proyectadas en el futuro y pensadas como modelos de perfección y plenitud humanas efectivamente alcanzables en el tiempo a partir de una aproximación asintótica.

La paradoja subyacente a esta lógica —solo visible desde una "razón dialéctica" que aborda el problema desde una perspectiva totalizadora no reductiva— es la siguiente: por una parte, por su mediación es posible, a lo largo de la historia, el desarrollo de formas de convivencia amplias y complejas, que permiten superar la inmediatez y limitación de la experiencia cara a cara, tal como la misma tiene lugar en una comunidad de economía de subsistencia, en la que el proceso de división social del trabajo es incipiente. En este sentido, la sociedad global del presente es el resultado tardío de un largo proceso de humanización y socialización. Por otra parte, empero, el reverso del fenómeno porta el rostro de la alienación: en la etapa actual del desarrollo capitalista, el carácter social del ser humano se manifiesta como ausencia de sociabilidad y como omnipresencia de un mundo donde las producciones del trabajo humano —la realidad cósica y las mediaciones construidas para comprender la realidad y orientarse en ella— han alcanzado autonomía y han subordinado al trabajo vivo y a la naturaleza "desencantada" y objetivada.

La organización institucional de las relaciones sociales, la absolutización del mercado y la formulación de utopías que proyectan conceptos abstractos concebidos como una realidad alcanzable (como "totalidad-presente"), permiten elevarse por encima de la inmediatez y la fragmentariedad de las acciones realizables en el ámbito acotado de la experiencia humana, no obstante caen en la falacia de la ilusión trascendental: la "totalidad" es pensada, en este caso, como presente, en el sentido de alcanzable mediante una operación de acercamiento paulatino. Desde la mirada trascendental moderna todo lo que estorba la concreción de la perfecta idealización es percibido como factor distorsionante que debe ser suprimido, como "ruido" que empaña la transparencia de la plenitud posible. El resultado es que

> ...el conjunto de las condiciones de posibilidad de la vida humana aparece como una distorsión del mercado. Las mismas exigencias del circuito natural de la vida humana —el metabolismo entre el ser humano como ser natural y de la naturaleza circundante en la cual esta vida humana se desarrolla— son consideradas distorsiones del mercado [...]. Los propios derechos humanos son distorsiones del mercado desde el punto de vista de la lógica del mercado [6].

La única manera de escapar de la lógica de la totalización es pensar la "totalidad" de otro modo, no como una presencia que está a la mano, a la vuelta del camino histórico, sino como "ausencia": indicio de la paradójica condición de un ser que aspira a la infinitud y a la transparencia, y tiene que realizarse en el marco de la finitud y la opacidad. El riesgo acerca del cual nos advierte Hinkelammert es el siguiente: la operación utópica de proyección de una "totalidad-presente" desemboca necesariamente en la sacralización del *statu quo*. La expresión política actual, en una América Latina "integrada" al mercado mundial, es la renuncia a todo proyecto de transformación y a toda formulación afirmativa de formas de identidad nacional y continental con vocación liberadora, la celebración del mercado total como utopía "posible" realizada y la aceptación de la globalización tardo-capitalista como naturaleza inmodificable, que impone su legalidad instrumental a la vida.

En las utopías respira un anhelo de totalidad, que es legítimo en tanto únicamente la proyección de un ideal regulativo "imposible" permite dimensionar lo posible-real y juzgarlo a partir de la falta que impide una realización más plena. La dificultad reside en la conceptuación misma de la "totalidad", que determina el modo de aproximación a la utopía: por una parte, podemos concebirla como un horizonte siempre "ausente" que nos exige una aproximación práctica

[5] Arturo A. Roig, "América Latina y su identidad", en *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, 2 vols. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1994, pág. 40. Prosigue el autor: "de esta manera, la naturaleza, el mundo colonial y con ellos la propia sociedad europea y su proyecto, quedaban en manos de un sujeto cuya identidad se ejercía de diversas formas y niveles como dominio, desde lo real hasta lo imaginario".

[6] Franz Hinkelammert, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. San José, DEI, 1995, págs. 278s.

sujeta a permanente reformulación; por otra, podemos pensarla como una fórmula de perfección que está a la vuelta de la esquina y de la que solo hay que apropiarse para hacerla "presente".

En este sentido, las utopías funcionan como detonadores de una dialéctica "totalidad-totalización". La totalidad proyectada surge siempre como respuesta e interpelación ante la totalización del sistema, que se reivindica a sí mismo como clausura de todo horizonte que pretenda trascenderlo. Ahora bien, en el primer caso, frente al sistema y a sus pretensiones de autosuficiencia, la totalidad se muestra como no lograda, como "ausencia-presente", como el síntoma de la falta que "grita" en los efectos no intencionales del sistema, como rebeldía ante la destrucción de la unidad ser humano-naturaleza y ser humano-ser humano, que nos recuerda que la maximización de la lógica del cálculo destruye las bases de sustentación de la propia vida.

En el segundo caso, cuando la totalidad es concebida como disponible a la mano, el horizonte de posibilidad abierto por la orientación utópica resulta de inmediato obturado. El supuesto sobre el que descansa la proyección al porvenir de una totalidad pensada como agotable en términos de presencia actual o futura, es la sacralización del sistema, que, desde esa perspectiva, deviene o bien la meta ya alcanzada o bien una etapa en un camino que conduce, por aproximación asintótica, a una plenitud real. La utopía, en este caso, se vuelve funcional a la sociedad real, ya no la interpela, no revela la ausencia que gime en su seno; pierde por consiguiente, toda capacidad crítica. Solamente si la utopía se piensa como idea de una "totalidad" que falta, se convierte en un instrumento que permite reclamar la plenitud humana negada en la totalización real.

La criticidad únicamente se mantiene en pie a partir de la concepción de la "totalidad" como "ausencia presente", desde la cual se juzga y se enfrenta la totalización del sistema. En tal sentido, no se convierte a la ausencia en la meta futura de una aproximación asintótica, en un programa que se aspira a realizar o en una cosa que se quiere alcanzar —según el modelo medio-fin que constituye la modernidad como tal—, sino como "ausencia trascendental" que interpela y juzga [7].

La concepción de la totalidad como "ausencia-presente" en sus efectos no intencionales exige la reformulación del concepto de *praxis* en el sentido de una intervención siempre renaciente frente a la permanente tendencia a la sacralización de lo vigente; tal concepción de la *praxis* permite pensar el cambio como un perenne ejercicio de transformación que recomienza en cada presente, siempre sostenido en la convicción de que la ausencia no puede abolirse y de que "el camino se hace al andar". Hinkelammert plantea, en definitiva, la necesidad de someter a una profunda autocrítica las utopías emancipatorias que elaboraron las generaciones pasadas de hombres y mujeres latinoamericanos, y de redefinir un proyecto de liberación que no evada el reconocimiento de los límites de opacidad y finitud que son intrínsecos a la condición humana.

Hinkelammert resalta la importancia de la dimensión utópica en el marco de la fragmentación de las sociedades capitalistas actuales y del conformismo, la banalidad y resignación de la cultura posmodernista. Hoy más que nunca es necesario pensar las posibilidades de la realidad a partir de un ideal imposible que abra una brecha hacia las transformaciones posibles. Pero es igualmente necesario reconocer el carácter trascendental y no empírico de ese ideal regulativo.

La intervención de la crítica, en este contexto, significa desacralizar el sistema e historizarlo, mostrar su génesis y su desarrollo histórico para poder pensarlo como producto de la *praxis* humana y, por tanto, no ajeno a su posible transformación. Significa también volcar una luz sobre los efectos de la lógica capitalista, que destruye las fuentes de la riqueza, subordina la humanidad del productor a los imperativos instrumentales de la reproducción del sistema y reduce la naturaleza a producto de consumo y objeto de explotación. La crítica revela, en tal sentido, la herida mortal producida sobre el cuerpo del "circuito natural de la vida humana", como consecuencia de la cual se ha establecido una contradicción agónica entre el producto de la actividad práctica (el trabajo objetivado o muerto) y las fuentes de la riqueza (el trabajo vivo y el metabolismo ser humano-naturaleza como condición de posibilidad de la vida misma).

Someter a crítica la totalización del sistema y su proyección sacralizadora como "totalidad-presente", significa alumbrar la condición humana como infinitud que se desarrolla en el marco de la finitud y que encierra, por ende, la imposibilidad de la omnisciencia y la necesidad de reconocer el carácter trascendental de las utopías.

2.2. Pautas para una teoría crítica de la historia latinoamericana

La crítica del capitalismo como horizonte totalizador y deshumanizante en el que se inscribe la realidad de nuestra América, no agota el campo de reflexión de una filosofía latinoamericana actual. En tal sentido, es sabido que la conformación de un cuerpo de conocimientos que reivindica para sí la denominación de "filosofía latinoamericana" tiene motivaciones extra-teóricas y se vincula a un afán por afirmar la propia identidad, a cuya construcción con-

[7] El término "trascendental" remite al pensamiento de Kant y, de modo particular, a su consideración de la razón como origen de principios incondicionados (no empíricos), que no surgen de la experiencia ni encuentran en ella una referencia inmediata, pero que remiten a la totalidad de las condiciones de toda experiencia posible. La razón, a través de sus ideas, puede conceptuar lo incondicionado, como aquel conjunto de condiciones que comprende toda experiencia pero que no puede ser objeto de experiencia. Cfr. I. Kant, *Crítica de la razón pura*. México, Porrúa, 1977, págs. 168-174; y F. Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*. San José, DEI, 1984.

tribuye precisamente ese tipo de saber. Es igualmente evidente que ninguna identidad se construye "a partir de cero", y que cualquier configuración que la misma adopte en el futuro dependerá, en buena medida, del conocimiento y la valoración de las objetivaciones culturales producidas en nuestro pasado. De allí que el programa de una filosofía latinoamericana comprometida con el presente contempla necesariamente el esfuerzo por rescatar del olvido la existencia de un discurso y una cultura propios, en sus diversas manifestaciones textuales, epocales y sociales, por tratar de definirlos, criticarlos y valorarlos desde las expectativas y los límites de la actualidad.

En este marco, cabe que nos preguntemos por el modo en que el pensamiento de Franz Hinkelammert provee de herramientas teóricas fecundas para la lectura del pasado intelectual latinoamericano y para un planteamiento enriquecedor de la cuestión de nuestra identidad.

Parece importante recordar que la preocupación por definir la propia identidad ha sido en ocasiones considerada como patológica y presentada como evidencia de una debilidad en el pensamiento y en la cultura, como una especie de complejo de inferioridad frente a la definida entidad de las producciones simbólicas europeas o estadounidenses. La superioridad de las mismas nos forzaría a intentar (vanamente) validarnos mediante la exigencia de formular expresiones originales de filosofía —pues, ya se sabe, la filosofía sería (*more* hegeliano) la máxima expresión del espíritu objetivo de los pueblos—. Este discurso que nos atribuye una permanente angustia por la propia identidad (al tiempo que pone en duda la "autenticidad" y el valor de las expresiones culturales y filosóficas del pasado) y define a Europa (o a los Estados Unidos) por la presencia de formas fuertes y consolidadas de identidad, no es, desde mi punto de vista, más que mera y hueca retórica que esconde e invisibiliza la raíz histórica de esta pregunta por nosotros mismos.

La preocupación por nuestra identidad no es expresión de ningún *ethos* deficitario ni el resultado de la internalización colectiva de pautas de pensamiento coloniales; no es una compulsión narcisista de tipo psicológico, sino el efecto producido dentro de un campo de conflicto político y social. Para quienes han debido forjar su conciencia como pueblos en ruptura con las ideologías hegemónicas que les fueran impuestas por la fuerza, la pregunta por la identidad es indagación saludable en el propio pasado y proyección comprometida hacia las posibilidades abiertas que, para todo lo humano, encierra el futuro. La interrogación por quiénes somos no puede, por consiguiente, desligarse del replanteo permanente de nuestra relación de dependencia y subordinación respecto de políticas definidas desde otra sujetividad. Desde que Colón llegó a estas tierras, la violencia de la conquista (la "Destrucción de las Indias" que denunciara Las Casas) nos puso frente a la dolorosa tarea de iniciar la construcción de nuestra propia sujetividad.

En este sentido, diversas formulaciones de la filosofía latinoamericana coinciden en señalar a Calibán como símbolo de nuestra América. Calibán es el esclavo que se subleva e insulta a su amo en el lenguaje que éste le impuso. Su imagen representa una superación de la figura hegeliana del amo y del esclavo, que, como es sabido, presenta el logro de la autoconciencia como una tarea emprendida de manera conjunta por dominadores y dominados, en el marco de una dialéctica donde la libertad conquistada se resuelve interiormente como reconocimiento de la propia humanidad, sin que ella se exprese en ruptura de la relación de opresión. Si el esclavo hegeliano alcanza su humanización por medio del trabajo como actividad específica, la conquista de su dignidad no se traduce en efectiva liberación social; en cambio, Calibán es el "negro alzado" que rompe las cadenas que lo atan al amo, y utiliza para ello las armas que éste le ha impuesto como herencia colonial, transformando su capacidad de opresión en fuerza emancipadora [8].

En cuanto a nuestra relación con el otro-externo (el descubridor, el conquistador, el colonizador), Calibán nos habla de la necesidad de relativizar el supuesto de que el Viejo Continente, desde los inicios de la modernidad hasta el presente, no ha afrontado crisis profundas de identidad. En realidad, la identidad europea ha sufrido importantes quiebres en sus certidumbres, en su segura percepción de sí como sujeto de conocimiento y de dominio del mundo; y estos quiebres —vale la pena recordarlo— no son ajenos a la confrontación de la autoimagen europea (y colonialista en general) de potencia civilizadora con otra imagen: la que de sí misma le ha devuelto la crítica teórica y práctica de los hombres y mujeres de nuestra América y de los demás pueblos del Tercer Mundo. Tal vez nuestra principal aportación a la filosofía "universal" consista, precisamente, en haber cuestionado y proseguir haciéndolo, desde nuestra percepción y nuestro discurso, desde nuestra alteridad de Calibanes, la ideología etnocéntrica de las potencias hegemónicas, en obligarlas a sostener la mirada del "otro" (la nuestra) y a emprender, necesariamente, el camino del descentramiento del sujeto autosuficiente de la razón moderna occidental y eurocéntrica y la revisión de sus supuestos.

Sin embargo, sería un error concebir la revuelta emancipadora que representa Calibán como un gesto único, producido de una vez y para siempre, e identificado con un hecho histórico fechable, sea éste la revuelta de Túpac Amaru, la gesta independentista continental, la revolución cubana, u otro evento de este tipo. Y ello no porque desconozcamos el potencial libertario que tales hechos encierran, ni el valor simbólico que ellos contienen en tanto hitos de una memoria que nos recuerda la capacidad de emergencia y transformación de que ha dado muestras nuestra historia y que invisten performativamente nuestra

---

[8] En este sentido, Arturo Roig señala la diferencia entre *eleutheria* o libertad "interior" y *apólysis* o libertad exterior, entendida como efectivo "desatamiento". Cfr. "Figuras y símbolos de nuestra América", en *Rostro y filosofía de América Latina*. Mendoza, EDIUNC, 1993, pág. 183.

proyección al futuro; sino porque la mirada crítica sobre nuestro pasado descubre la generación de formas nuevas de dominación o el acotamiento de los proyectos libertarios dentro de límites que no eliminaron, sino que reprodujeron o recrearon, formas opresivas de convivencia humana.

Si la filosofía latinoamericana se reconoce en el mito de Calibán, ello no significa una invitación a sacralizar nuestras revueltas ni los sujetos que las protagonizaron; pensar nuestro proceso de constitución identitaria exige ejercitar la sentencia benjaminiana de "pasar a la historia un cepillo a contrapelo", a fin de descubrir en el entramado histórico aquellos residuos no hilvanados en la representación historiográfica, permanentemente amenazada por su oficialización.

En este sentido, el pensamiento de Franz Hinkelammert tiene mucho que aportar a la lectura filosófica de nuestro pasado. La dialéctica entre "totalización" —como clausura del sistema sobre sí mismo— y "totalidad" —como ausencia que se hace visible en los efectos no intencionales que se expresan como emergencia, demanda, reclamo y resistencia—, descubre una veta rica en posibilidades teóricas y metodológicas para la recuperación crítica de la historia latinoamericana. Esta dialéctica nos invita a mirar los programas políticos y las formulaciones identitarias producidas en nuestra historia intelectual como respuestas ante la necesidad de interpretar y orientar la vida social y cultural; pero —y he aquí lo que nos parece que encierra un aportación enriquecedora para la reconstrucción filosófica del pasado latinoamericano—, como respuestas que, en la medida en que han hecho en algún grado abstracción de la vida como condición de posibilidad de toda organización humana o que han negado la plenitud de la vida a un otro-interno (el connacional, el paisano, el hermano), se convirtieron, más temprano o más tarde, en totalizaciones funcionales al sistema, y cuajaron en instituciones que administraron amenazas y castigos y excluyeron lo no sistematizado. A lo largo de toda la historia latinoamericana puede rastrearse la emergencia social, entendida como irrupción de lo nuevo no contenido en la totalización precedente, como el retorno de lo reprimido que muestra la presencia de una ausencia, esto es, la insoportable carencia de una totalidad deseada que, en cada momento histórico, se muestra en su ausencia, en su no realización.

La categoría de "emergencia" como expresión de la dialéctica "totalización-totalidad", permite repensar a Calibán como proceso histórico abierto, dentro del cual los proyectos liberadores emprendidos por hombres y mujeres de estas tierras en diversas instancias del pasado, en tanto irrupción social de lo reprimido y expresión de una totalidad ausente que grita, rompieron con totalizaciones opresivas que les imponían límites infranqueables a los sujetos, para luego derivar en la conformación de nuevas totalizaciones que reproducían, bajo la nueva superficie, situaciones antiguas. En tales ocasiones, puede decirse que el impulso liberador se detuvo para dar lugar a la reaparición de formas de servidumbre y subordinación (de mujeres, indígenas, negros, campesinos, obreros), empujando así la conformación de nuevos sujetos que reivindicarían derechos nuevos y expresarían en sus luchas y su emergencia episódica una nueva totalidad ausente que exigiría ser, de nuevo, realizada.

La reconstrucción de nuestro pasado a la luz de la dialéctica totalización-totalidad que propone Hinkelammert, permite desprender de nuestra historia la formulación episódica de una ética de bien común, articulada de modo interrumpido por el otro-interno al discurso hegemónico de nuestras sociedades. Se trata de una ética no *apriorística* e historiable, que no resulta, en ningún caso, de un juicio de valor externo a los hechos sociales, sino que está involucrada en los mecanismos sociales mismos, así como en su posibilidad siempre renaciente de trascenderlos y transformarlos.

En síntesis, el enfoque de Hinkelammert puede resultar una herramienta fecunda en el esfuerzo por producir una "teoría crítica" de nuestra historia —tarea, sin duda, relevante dentro de la agenda de una filosofía latinoamericana— que sea capaz de integrar el señalamiento de la violencia del otro-externo, como raíz histórica en la que se sostiene la pregunta por la identidad y la búsqueda de sus formulaciones en las producciones culturales del pasado, con el reconocimiento y la denuncia de que el proceso permanente de afirmación de nosotros mismos, ejercido de diversas maneras en nuestra historia social e intelectual, no ha sido ajeno a los desencuentros y conflictos internos a nuestras propias sociedades, atravesadas desde su constitución independiente hasta el presente por la diversidad social, étnica y cultural.

Como ha señalado Arturo Roig, nuestro pasado encierra un conjunto disgregado de acontecimientos y de voces marginales a la historia oficial, de sujetos emergentes que han sido silenciados, olvidados, desacreditados, y que esperan todavía que sus utopías vivificadas alumbren posibilidades nuevas en el presente. Esas formas históricas de afirmación sujetiva, acalladas muchas veces por la fuerza y la violencia, representan la emergencia episódica de una filosofía y una ética latinoamericanas aún no historiadas. Reconstruir su historia es, para decirlo con palabras de Walter Benjamin, cumplir con la deuda que las nuevas generaciones de filósofos latinoamericanos hemos contraído con las generaciones pasadas [9], en una acción redentora que recupere para la memoria el pasado olvidado y amenazado de nuevo cada día por el conformismo que lo avasalla y lo domestica. Pues,

> ...*ni siquiera los muertos* estarán a salvo del enemigo si éste vence. Y este enemigo no ha dejado de vencer [10].

---

[9] "Hay un secreto acuerdo entre las generaciones pasadas y la nuestra. Hemos sido esperados en la tierra", dice W. Benjamin. "Tesis de Filosofía de la Historia" (Tesis II), en *Para una crítica de la violencia*. México, Premiá, 1982 (3a. ed.), pág. 102.

[10] *Ibid.* (Tesis VI), pág. 109.

En esta línea, podemos interpretar el pensamiento de Hinkelammert como una exhortación teórica y práctica a revisar nuestro pasado desnudos de los prejuicios eurocéntricos que hemos, sin duda, asimilado, pero además con una actitud autocrítica y con la disposición de no ceder ante la tentación fácil de ignorar los modos en que el gesto civilizador y dominador ha sido repetido por hombres y mujeres de "nuestra América", dentro de nuestras sociedades. De esta manera, se abre la posibilidad, para el historiador de las ideas latinoamericanas, de rescatar, frente a las variadas formulaciones históricas de una "eticidad del interés utilitario", los diversos desafíos que se fueron planteando desde formas emergentes y disruptoras de moralidad, que postularon, en su discontinua aparición histórica, una eticidad alternativa. En el espacio de esa eticidad, contemplada como un conjunto heterogéneo de prácticas y discursos, se reivindican un interés y una utilidad diferentes: los intereses materiales de la vida en tanto no sujetos al cálculo mezquino de utilidades y la "utilidad" de la humanidad y la naturaleza, en tanto patrimonio común que asegura la reproducción de las condiciones de posibilidad de toda forma de sociedad y marco objetivo, previo y limitante de todas las opciones, decisiones y eticidades posibles.

3. La producción teórica de Franz Hinkelammert: ¿filosofía latinoamericana?

Antes de cerrar esta reflexión sobre las posibilidades heurísticas que, para un filosofar latinoamericano, nos sugiere una todavía muy inmadura aproximación al pensamiento de Hinkelammert, parece oportuno plantear la pregunta por la legitimidad de caracterizar al mismo con el gentilicio "latinoamericano".

Una primera objeción ante esa eventual adjetivación, es la que resulta del señalamiento sobre un mapa de un lugar remoto de nacimiento, o la que nos sugiere la experiencia del contacto con una mirada profunda y "extrañamente" azul y con una palabra que exhibe a cada momento las trazas de un acento extranjero y deja adivinar los rastros de una socialización primera en una lengua materna-otra y en un espacio geográfico lejano. Esta objeción, no obstante, es contestable con facilidad: nos basta recuperar aquella sabia advertencia del español "transterrado" en México, José Gaos: el lugar de nacimiento no es un destino y la nacionalidad de "procedencia" puede ser reformulada desde una nacionalidad de "elección", histórica y biográficamente construida, que puede llegar a ser más fuerte o más decisiva para la propia identidad que las marcas de la biología. La consideración gaosiana tiene como valor agregado a lo sugestivo del enunciado, el hecho de proceder la enunciación de alguien a quien su condición de "extranjero" no le impidiera convertirse en uno de los "fundadores" de lo que hoy llamamos "filosofía latinoamericana".

Una segunda objeción puede formularse del siguiente modo: los temas latinoamericanos no agotan el campo de preocupaciones de Hinkelammert, cuya filosofía atiende, en términos generales, a un conjunto de problemas éticos, económicos y teológicos que tienen a la humanidad toda como objeto de reflexión.

Para responder a esta última observación, parece apropiado traer a colación el balance que hiciera Arturo Ardao a propósito de los aportes de Juan Bautista Alberdi y de Andrés Bello al "americanismo filosófico". En una importante contribución a la definición del quehacer filosófico latinoamericano, el historiador y filósofo uruguayo ha sostenido que Alberdi, en las célebres "Ideas..." de 1840 habría cometido el error —justificado por las urgencias de la hora, relativas a la exigencia de afrontar las tareas organizativas y culturales de las nuevas naciones independientes, que los jóvenes del '37 consideraban su misión generacional— de limitar el alcance de nuestra filosofía a partir del énfasis en el objeto de reflexión: el imperativo alberdiano era ocuparse de "nuestras" necesidades y "nuestros" intereses, dar respuestas novedosas y peculiares ante problemas que eran específicos y diferentes a los que ocupaban la atención de los pensadores europeos.

En contraposición, Bello representaría una orientación distinta, en la que el carácter latinoamericano de nuestro pensamiento no resultaría de la selección de determinados temas de estudio, sino de la actitud emancipada y crítica del habitante de estas tierras, en tanto sujeto pensante y actuante, respecto de todo legado cultural. Su lema, la "independencia de pensamiento", permitiría definir nuestra filosofía a partir de la condición latinoamericana de los sujetos que cultivan la disciplina, en tanto "integrantes de una comunidad histórica con su característica tradición cultural y su consiguiente tonalidad espiritual", sin restringir su campo desde el punto de vista del objeto sobre el cual deba aplicarse el pensamiento [11].

Esta interesante apreciación de Ardao permite afirmar que la filosofía latinoamericana no se reduce a la reflexión sobre un campo acotado de problemas. Lo que la define en un sentido amplio y abarcativo es

[11] Arturo Ardao, "El latinoamericanismo filosófico, de ayer a hoy", en *La inteligencia latinoamericana*. Montevideo, Ediciones Universidad de la República, 1987, pág. 88. Es necesario aclarar que, en todo caso, no es tan claro que en el programa alberdiano de una filosofía americana no esté presente, como tópico axial, la afirmación del sujeto latinoamericano; en este sentido, Arturo A. Roig ha discutido el punto de vista de Ardao en relación con este punto, en "Necesidad y posibilidad del discurso propio", en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México D. F., F. C. E., 1981, págs. 284-312. Sin embargo, al efecto que nos interesa en este artículo, esto es, la propuesta de una definición no reductiva de nuestra filosofía, la tensión señalada por el uruguayo entre objeto del filosofar y sujeto filosofante, conserva todo su valor heurístico.

la actitud del sujeto frente a cualquier objeto que ocupe su atención: la disposición de independencia espiritual frente a toda forma de saber consagrado en las academias, en las agendas intelectuales y en las políticas de conocimiento de los países hegemónicos; y el compromiso vital y teórico con las necesidades específicas de los pueblos latinoamericanos, a las cuales puede buscarse respuestas desde muy diversos horizontes de contextualización.

El posicionamiento independiente y crítico respecto de toda forma de servilismo intelectual es el factor decisivo a la hora de valorar una producción teórica como latinoamericana. Y ello es así porque tal posición sujetiva es el índice de la actitud previa, de naturaleza pre-teórica o axiológica, que funciona como condición de posibilidad para relativizar los parámetros y estilos discursivos legitimados como modélicos y para ponderar nuestras producciones culturales, materiales y simbólicas desde criterios propios.

Lo anterior nos permite aplicar sin temores la caracterización de "latinoamericana" a la filosofía de Hinkelammert; una filosofía que puede definirse como una reflexión orientada a la crítica de la sociedad capitalista actual, sus mecanismos operativos, sus mitos sustentadores, sus ideologías legitimadoras. Todo ello pensado desde el contexto latinoamericano específico e improntado por la preocupación por producir una explicación del mundo que nos facilite la interpretación de nuestro lugar en él y la formulación de alternativas frente a él, pero sin renunciar a un enfoque "universal" de tales fenómenos, cuyos alcances y consecuencias afectan a toda la humanidad, en un sentido amplio y general.

En todo caso, la reflexión acerca de la producción filosófica de Franz Hinkelammert, sesgada simultáneamente por la audacia teórica y el rigor científico, nos presenta, de modo colateral, la oportunidad para pensar, a partir de un caso particular, sobre la necesidad de evitar un peligro operante muchas veces en la metodología de lectura de los textos filosóficos latinoamericanos. Nos referimos al infecundo procedimiento consistente en buscar los orígenes de los "filosofemas" implícitos o explícitos en los escritos de nuestros pensadores y en evaluar el valor filosófico de los mismos según el grado de "americanidad" o "extranjeridad" que portan. La pregunta frente toda producción filosófica latinoamericana debe tender a captar su inserción en el marco de la conflictiva y heterogénea realidad continental, y proponerse desandar el camino que conduce de manera retrospectiva desde el discurso hacia el momento de producción de éste, desde su horizonte de generalidad hasta la posición del sujeto y las marcas de su contexto operantes en la modalidad del interrogar y del responder. ■

RIBLA
Nº 37

EL GÉNERO EN LO COTIDIANO

TÂNIA MARA VIEIRA SAMPAIO
JOSÉ SEVERINO CROATTO
MERCEDES GARCÍA BACHMANN
CRISTINA CONTI
ENILDA DE PAULA PEDRO
SHIGEYUKI NAKANOSE
GABRIELE CORNELLI
NANCY CARDOSO PEREIRA
CARMIÑA NAVIA VELASCO
SANDRA NANCY MANSILLA
HAROLDO REIMER

LA UTOPÍA DEL POSCAPITALISMO

Wim Dierckxsens

1. El surgimiento de una nueva utopía después de Porto Alegre

Entre el 25 y el 30 de enero del 2001, un año después de Seattle, tuvo lugar en Porto Alegre, Brasil, el Foro Social Mundial. Este foro es un nuevo espacio internacional para la reflexión y la organización de todos los que se oponen a las políticas neoliberales y están buscando alternativas para darle prioridad al desarrollo humano y la superación de la dominación de los mercados en cada país y en las relaciones internacionales. El Foro Social Mundial tiene programado realizarse todos los años simultáneamente y como respuesta al Foro Económico Mundial, el cual tiene anualmente lugar en enero en Davos, Suiza. El Foro Económico Mundial ha cumplido, desde 1971, un papel estratégico en la formulación del pensamiento y las políticas económicas de la élite vinculada a los intereses más poderosos del mundo. Este foro ha promovido y defendido el pensamiento único y las políticas neoliberales que se derivan de ello en el mundo entero, con efectos muy nocivos sobre todo para los países periféricos.

El espacio del Foro Social Mundial pudo crearse al manifestarse las contradicciones y fisuras del pensamiento único y al fracasar las políticas neoliberales. A partir de la crisis asiática en 1997, la financiera de Rusia de 1998 y la brasileña a finales del mismo año, quedó en evidencia la amenaza de una eventual crisis financiera a escala mundial, la cual afectaría incluso a los propios centros de poder. La liberación de los mercados financieros y el libre flujo de capital se estaba convirtiendo en una amenaza para los propios intereses del capital más pudiente en el mundo. En otro plano, el libre juego del mercado comercial había llevado a una repartición del mercado mundial en cada vez menos manos del capital transnacional. Una ulterior repartición del mercado mundial a partir de aquí, implicaría que los mismos intereses del gran capital comercial comenzarían a chocar. Es decir, a estas alturas, una nueva repartición del mercado mundial existente supondría la eventual exclusión del propio gran capital en unos sectores y países centrales en beneficio de otros. En los principales foros internacionales, donde se suelen celebrar acuerdos multilaterales para redefinir la repartición del mercado mundial existente, empezaban a fracasar un acuerdo tras otro. El primer fracaso se dio en la reunión de la OECD en París en 1998. Los ministros de finanzas de 28 países centrales no llegaron a un consenso sobre el Acuerdo Multilateral de Inversiones, y lo mismo aconteció un año después en la Organización Mundial de Comercio (OMC) en Seattle, EE. UU.

Estas contradicciones de intereses al interior de los propios países centrales crearon el espacio objetivo para un movimiento social a nivel nacional e internacional que lucha por una alternativa (Sader, 2001:5-7). En este entorno pudo surgir el Foro Mundial Social que está abocado a la formulación de alternativas y al intercambio de experiencias entre organizaciones no gubernamentales, movimientos sociales, sindicatos, asociaciones y entidades religiosas en cada país, a nivel continental y mundial. El Foro Social Mundial brinda una oportunidad sin precedentes para la unión de fuerzas populares de los más diversos sectores y de muchos países del Norte y del Sur, en el sentido de dar los primeros grandes pasos para reivindicar alternativas constructivas ante el capitalismo en general y el neoliberalismo en particular. Es una oportunidad importante para avanzar en el sentido de cuestionar, debilitar y desmantelar las concentraciones ilegítimas de poder y extender los dominios de la justicia y de la libertad. El reto más grande planteado por el Foro Social Mundial es la formulación de una nueva utopía.

Ante este nuevo escenario, en el Foro Económico Mundial de Davos de 2001, se discutió, a la defensiva, acerca del inminente riesgo de una recesión mundial

y el consecuente fin del neoliberalismo, o sea, del propio pensamiento único. La fuerza potencial de la lucha contra la globalización y la reivindicación de una alternativa, saltaron a la vista. Ante la crisis cada vez más evidente del neoliberalismo, se levanta la voz contra la globalización y se resalta la necesidad de llevar a cabo alternativas más incluyentes, participativas y equitativas. Un neoliberalismo en crisis permite, por un lado, que se amplíe y consolide a corto plazo una plataforma social que pueda demandar una alternativa, pero que demanda a su vez una nueva utopía. Por otro lado, pueden esperarse respuestas neoliberales más radicales. En la medida en que las políticas multilaterales fracasen una tras otra, podemos esperar una consecuente confrontación de los propios intereses del gran capital en torno a la repartición del mercado mundial existente. El riesgo de esta confrontación es un creciente unipolarismo con posiciones nacionalistas y proteccionistas (Amin, 2000: 49s.). Es nuestra posición que, ante tales antagonismos dominantes, crecen las condiciones para ampliar y consolidar una plataforma social a nivel nacional e internacional para reivindicar una alternativa. Lo anterior hace urgente un planteamiento propositivo.

En un mundo donde los grandes intereses se confrontarán en torno a la repartición del mercado mundial existente, podemos esperar que se agrande el peligro de que la economía mundial se contraiga. Una recesión mundial para el año 2002, es anunciada por las mismas revistas conservadoras, como *The Economist*. Ante este escenario, se vislumbrará paulatinamente que ni siquiera los intereses más poderosos estarán a salvo. Con ello madurará la perspectiva de una alternativa necesaria y posible. Para poder hacerla efectiva, se requiere que triunfe la consciencia de que en la lucha por una próxima y cada vez más conflictiva repartición del mercado mundial existente, no se salvará nadie, ni siquiera los capitales transnacionales y financieros más fuertes. Las preguntas más urgentes son: ¿cuál alternativa puede aspirar a la ciudadanía mundial?, y ¿cuál es el camino para reivindicarla? No son preguntas fáciles de contestar, y aquí no pretendemos más que un aporte a este debate urgente.

2. ¿Cuál es la nueva sociedad a la que puede aspirar la ciudadanía mundial?

2.1. Una alternativa poscapitalista: la economía en función de la plenitud de la vida

Al hablar de las utopías hay que tener presente que ellas no se refieren a una ilusión, sino a un proyecto movilizador. Éste no puede ser una pura construcción del espíritu; debe estar enraizado en lo real, a sabiendas de que lo real se inscribe en un espacio y en un tiempo que forman una serie de condiciones objetivas y subjetivas para que los actores sociales pongan en marcha su proyecto alternativo (Houtart, 2000: 6). Hace apenas unos años parecía imposible plantear una alternativa ante el neoliberalismo, mientras que hoy en día parece que un planteamiento propositivo debería haber existido hace años.

En efecto, hasta hace poco tiempo el pensamiento neoliberal se perfilaba virtualmente como un pensamiento único sin alternativas. Tras la desintegración del bloque soviético toda alternativa parecía haberse esfumado. En este entorno, se anunció el fin de la historia. Pero asimilar ese pensamiento único y asumir que la globalización neoliberal era inevitable, significaba aniquilar toda resistencia subjetiva y reducirla a la impotencia. En los últimos años, sin embargo, las condiciones objetivas y subjetivas han cambiado de manera substancial a partir de la propia crisis neoliberal. Ésta hizo brotar una repentina respuesta que criticaba la globalización neoliberal, aunque sin horizonte alternativo. En la actual coyuntura, la necesidad de plantear alternativas salta a la vista. Es más, no solo aparece la necesidad de plantear una alternativa a ese pensamiento único, sino que por encima de ello se están gestando rápidamente las condiciones objetivas para poder reivindicar una alternativa poscapitalista que modificaría, en su esencia, la racionalidad existente del sistema capitalista como tal.

A partir de la desintegración del bloque soviético se anunció el fin de las utopías, excepto una, la de la globalización neoliberal en marcha (Lemaire, 1999: 207). La utopía del actual sistema de economía global es idolátrico cuando se considera a sí mismo como un absoluto por encima de la vida humana y natural. El mercado, al transformarse en finalidad última, decide sobre la vida y la muerte de toda la humanidad como algo sobrenatural. Así, el ámbito económico se ha transformado más que nunca en finalidad última de la sociedad en que vivimos. El fin, la vida y la plenitud de ella quedan subordinados totalmente al proceso de acumulación económica en el entorno del libre juego del mercado. Los objetos, esto es, los instrumentos económicos, se transforman de este modo en sujeto, en tanto que los sujetos se reducen a meros objetos. La consecuencia de esta cosificación es la liquidación del ser humano como sujeto. Esa inversión de medio y fin a ultranza, incapacita al ser humano para construir su propio futuro. La impotencia y el miedo por el futuro se mundializan.

Una alternativa poscapitalista requiere, primero que nada, revertir esta relación de medio fin para poner la economía al servicio de la vida misma. El derecho a la vida plena constituye, por lo tanto, el derecho fundamental de la ciudadanía mundial. Las alternativas que puedan plantearse no podrán pasar por encima de la economía. Las alternativas posibles se encuentran entre el libre juego del mercado y la planificación centralizada. Ni el mercado totalizado ni la planificación total, conducen a la subordinación de la economía a la vida ciudadana. Ya hemos visto en otro lugar (Dierckxsens, 1998) que el plan total se

define, en teoría, para la ciudadanía, pero sin la participación de ésta, y por ende, no en función de esa ciudadanía. La alternativa para mañana se orienta entre estos dos extremos del péndulo de la historia.

No obstante, no toda alternativa que se plantee entre estos dos extremos apunta a revertir la relación medio fin. Existen alternativas al (neo)liberalismo que procuran salvar la racionalidad capitalista mediante nuevas regulaciones del mercado a nivel mundial, al estilo de lo que fue el keynesianismo a nivel nacional en su respuesta histórica, y hasta cierto punto ciudadana, frente al liberalismo (Maris, 1999). Muy en breve, el keynesianismo es una mediación entre el libre juego del mercado y la planificación centralizada, donde la última está en función del primero a fin de salvar los intereses privados del gran capital. Una real alternativa ante el neoliberalismo, en cambio, consistirá en una mediación entre el mercado y la planificación donde el primero esté subordinado a la segunda, de tal manera que se oriente a la vida y la plenitud de la misma de la ciudadanía mundial. He aquí la nueva utopía.

En consecuencia, en la misma medida en que podamos demostrar que no es posible implementar un neokeynesianismo a nivel mundial, conseguiremos también indicar el camino para lograr reivindicar la nueva utopía. Y es que en tanto la ejecución de alternativas neokeynesianas se dificulte, una utopía poscapitalista donde se invierta la racionalidad económica en función de la vida misma se torna más viable. Para ello, nos servirá de guía analizar la relación medio-fin a partir de la regulación (neo)keynesiana con el propósito de ver cómo desde esta regulación económica hacia la mediación con la vida misma, poder revertir la relación medio-fin.

2.2. La liberación del tiempo libre del trabajo pagado y la inclusión ciudadana

En el (neo)keynesianismo, los derechos económicos y sociales se derivan de la lógica del mercado. Durante la segunda posguerra, se desarrolló el Estado Benefactor en los países centrales con base en una inclusión más o menos generalizada en el empleo pagado a partir del derecho al pleno empleo. Sobre esta política incluyente se extendieron la estabilidad laboral, el ingreso estable y la seguridad económica y social en general. En amplias zonas de la periferia continuó predominando una mayor o menor exclusión estructural del trabajo pagado. La misma división mundial del trabajo impidió que el derecho al pleno empleo se trasladara a la periferia, razón por la que los derechos económicos y sociales que de él se derivan se quedaron atrás en ella. Como resultado de este proceso, una parte minoritaria de la humanidad está contratada para trabajar cuarenta horas por semana durante cuarenta y siete semanas al año y casi cuarenta años de vida, mientras la mayoría de la humanidad se encuentra excluida de las oportunidades de empleo y con ello de los derechos económicos y sociales y, por ende, sin ciudadanía (Passet, 2000: 244).

Ahora bien, el neoliberalismo se introduce en el momento en que el interés privado no se ve beneficiado más con este modelo de acumulación, al bajar la tasa de beneficio en los sectores productivos. El abandono de la esfera productiva por parte de la inversión y su repentino ingreso al ámbito financiero y especulativo, requieren una menor absorción de fuerza de trabajo en el ámbito económico. Se abandona la pauta del pleno empleo y son debilitados los derechos económicos y sociales, y con ello se desmantela el Estado Benefactor. En esencia, el neoliberalismo desmantela toda la mediación con la ciudadanía desarrollada a partir del keynesianismo. Desde entonces, solo se defienden a ultranza los derechos de (las personerías jurídicas) de las transnacionales, como únicos sujetos con derechos en su lucha por la sobrevivencia ante una tasa de ganancia en descenso. Los ciudadanos dejan de ser sujetos con derechos y se vuelven objetos de estos únicos sujetos con plenos derechos en el mundo neoliberal (Hinkelammert-Mora, 2001: 320). De esta forma, el neoliberalismo transforma el mundo en un mundo sin ciudadanía.

En el keynesianismo, el derecho a productos y servicios, o sea, el derecho a un ingreso ciudadano, dependía, en esencia, de la inserción del ciudadano en el mercado y no de su pertenencia a la raza humana. El derecho a ser ciudadano no era algo a priori, como debe plantearlo una alternativa poscapitalista, sino un derivado de su posición en el mercado. Ante la crisis neoliberal, por lo tanto, una posición neokeynesiana plantearía, con casi total seguridad, el derecho universal al empleo, mundializando los derechos económicos y sociales. Esta posición sin embargo no resuelve, en esencia, la supeditación de la vida humana al mercado, más bien la mundializa. Por eso, una posición poscapitalista tiene que ir más allá de esta mediación. Más que una discusión acerca de la viabilidad o no de este planteamiento, el verdadero punto central de la discusión será sobre el cambio de racionalidad económica que ella supone. Esto porque, necesariamente, implica el paso de una racionalidad capitalista hacia otra poscapitalista.

El verdadero dilema consiste en la discusión acerca de liberar o no el tiempo libre del trabajo productivo por su forma (Dierckxsens, 1998: capítulo 1). El concepto de trabajo libre se deriva del trabajo pagado y se halla en función de éste. El tiempo libre aumentó conforme lo hicieron la intensidad y la productividad del trabajo. En efecto, una mayor intensidad requiere también un mayor tiempo de reposición y un retiro más temprano de los menos productivos. Y mientras el costo del tiempo liberado crece a menor ritmo que la productividad general del trabajo, la lógica se mantiene.

Ahora bien, para poder desarrollar mayores grados de libertad personal se requiere la separación del ingreso del trabajo productivo por su forma. Solo así se dan verdaderas opciones entre el trabajo pagado

y el trabajo no pagado en el hogar, la comunidad, el estudio, las actividades culturales y de recreación. Solo así se podrá eliminar la discriminación existente entre el trabajo productivo por la forma (trabajo pagado) y el productivo por su contenido (trabajo no pagado), necesarios en el proceso de reproducción de la vida misma. Solo así el ámbito de reproducción de la vida misma puede sobreponerse al ámbito de la vida económica.

La noción del pleno empleo pierde de esta manera su significado como condición para asegurar un ingreso para toda la ciudadanía, y tiende a ser sustituida por la noción de las horas dedicadas a la colectividad bajo una modalidad u otra. El factor de integración social en la sociedad ya no es el mercado, sino el principio solidario con la vida colectiva, incluyendo a la naturaleza. Mis derechos como ciudadano ya no dependen de mi vinculación con el mercado, sino con la ciudadanía. Ciudadanía significa la obligación de los otros hacia mí y mi obligación hacia los otros en función de la plenitud de la vida.

La discusión de fondo no es tanto la factibilidad o no de encaminar hacia el ingreso ciudadano, sino el cambio de racionalidad que ello supone. Lo anterior no elimina la discusión en torno a la factibilidad. La factibilidad financiera de un ingreso ciudadano depende, evidentemente, de lo que se entiende por ingreso suficiente para adquirir los productos y servicios necesarios. Esta discusión no es ajena al tema de la redefinición de éstos que haremos en el próximo apartado, ni puede pasar por alto una discusión sobre la distribución del ingreso en general a nivel nacional y mundial, y en particular la definición de un ingreso máximo. No vamos a solucionar todos estos puntos a la vez. Aquí nos restringimos a la distribución entre tiempo libre y trabajo pagado.

En el capitalismo, el desarrollo de las fuerzas productivas ha conocido una evolución sin precedentes. A medida que creció el desarrollo tecnológico lo hizo la productividad del trabajo, pudiendo reducirse la jornada de trabajo y acortarse la vida activa de los incluidos. Con el tiempo, la edad media de entrar a un empleo se ha pospuesto y la edad de retiro se ha acortado. Si la generación que nació a principios del siglo pasado en Europa, por ejemplo, trabajó más de ochenta mil horas durante la vida, las generaciones que nacieron unos treinta años atrás lo harán probablemente unas cincuenta mil horas. La pregunta que puede hacerse es ¿por qué no reducirlo a treinta mil horas? (Passet, 2000: 260). ¿Acaso no permitiría eso la inclusión paulatina de los excluidos de hoy? El neoliberalismo argumentará que tal cosa no es sostenible en términos financieros, así como no considera sostenible mantener la actual edad de retiro debido al envejecimiento de la población. Estos razonamientos, de manera consciente, hacen caso omiso de los incrementos de la productividad del trabajo. Mientras ésta asciende a un ritmo mayor que el envejecimiento de la población, la carga relativa de dependencia tiende a la baja y existe un margen creciente para aumentar el tiempo libre.

En esencia esta lógica rompe las cadenas del trabajo no pagado con el pagado, y ahí reside la verdadera oposición. En tanto estas cadenas no se rompan, el factor de integración social lo seguirá siendo el trabajo pagado y no la plenitud de la vida misma. El tiempo libre está en función última de mejorar la calidad del tiempo pagado y no al revés, aunque ese tiempo se dedica a actividades no remuneradas requeridas en el hogar, la comunidad, el estudio, etc.; es decir, para la reproducción de la vida misma, sin hablar todavía de las posibilidades de disfrutarla más plenamente.

La incorporación cada vez más generalizada de las mujeres al "trabajo productivo", resaltó la necesidad de cubrir las actividades reproductivas de la vida. Mientras, en la era keynesiana, disminuyó la capacidad de reemplazo de la fuerza de trabajo, surgió una creciente presión para liberarse de las cadenas del trabajo "productivo". A partir de 1948 las prestaciones sociales crecieron sin cesar, alcanzando hoy en día una proporción significativa del producto interno bruto. Con ello, una fracción creciente de los ingresos del hogar promedio se obtiene con independencia del trabajo "productivo". En este contexto emergió el tema de un ingreso mínimo garantizado independientemente del trabajo "productivo", en función de la esfera reproductiva. La concesión del mínimo se logró para no perder el estímulo fuerte al trabajo pagado. Con ello se subrayaba el fin último de estimular la inserción en el mercado de trabajo. En tanto ese carácter mínimo no se abandone, esta tendencia aún no apunta a un ingreso ciudadano independiente del trabajo "productivo". Romper estas cadenas significa y supone romper con la racionalidad económica vigente.

La discusión de fondo aquí no es tanto la factibilidad o no de introducir un ingreso ciudadano, sino el cambio del tipo de integración social basada en una racionalidad económica distinta en la cual la lógica del mercado queda supeditada a otros principios de regulación económica. La factibilidad financiera o no de un ingreso ciudadano depende, evidentemente, de lo que se entiende por ingreso suficiente para adquirir los bienes y servicios necesarios. Sin cuestionar todavía el nivel del ingreso necesario, Passet (2000: 274s.) calculó, como ejemplo, el costo de un ingreso ciudadano para la sociedad francesa. Estableció el ingreso ciudadano de toda persona mayor de veinte años en la mitad del ingreso mediano (línea de pobreza) y la de toda persona menor de veinte años en la mitad de ello. Él no habla de un ideal social ajustable, sino de un ingreso seguro a partir del cual cada quien está en condiciones de mejorarlo con base en sus esfuerzos personales. El cálculo hecho por Passet de este gasto no superaría en mucho los actuales costos del seguro de desempleo, vejez, asignaciones familiares e incapacidad por maternidad. El punto central de la discusión no es por lo tanto la viabilidad o no, sino la voluntad política de abandonar la racionalidad económica existente.

Bajo esta racionalidad, la reproducción de la vida humana se concibe como una reproducción de la fuerza de trabajo dentro de la lógica reproductiva del

capital, y no al revés. Fuera de esta lógica no existen derechos económicos y sociales. El paso del keynesianismo al neoliberalismo permitió una mayor flexibilidad en el mercado de trabajo. La capacidad de reemplazo de la fuerza de trabajo se acrecentó y con ello se pudo atacar al Estado Benefactor. Este Estado, en este nuevo entorno, sería demasiado costoso. Una profundización del Estado Benefactor podría haber sido una alternativa, sin embargo se correría el riesgo de una inversión de la racionalidad económica. El neoliberalismo, en el fondo, es una lucha por la racionalidad vigente y, a la vez, una guerra de clases desde arriba para conservarla.

2.3. Del consumismo excluyente a una racionalidad incluyente

La racionalidad de la vida plena podríamos indicarla por medio de una cadena orientada hacia la reproducción de la "vida —generación de productos y servicios— para lograr una vida más plena". La racionalidad económica existente invierte esta lógica por otra racionalidad que enfoca la lógica reproductiva del capital mediante la cadena "dinero —mercancías y servicios monetizados— más dinero". La actual economía de mercado contabiliza la riqueza monetaria (per cápita) como sinónimo de nivel de vida y el crecimiento económico de la economía de mercado como motor para mejorar, supuestamente, ese nivel de vida. La introducción del término desarrollo sostenible no ha sido acogida tanto por la preocupación por el ambiente (que puede haber sido el origen del concepto), sino porque contribuye a perpetuar la racionalidad existente (Lemaire, 1999: 207). De nuevo observamos aquí la inversión medio-fin. El valor cuantitativo del instrumento expresaría el bienestar de los pueblos, sin preocuparse siquiera de la distribución de su resultado.

La riqueza en una economía de mercado se contabiliza exclusivamente a partir de productos y servicios que se expresan en dinero. Es una contabilidad económica cuantitativa que establece cómo calcular la riqueza de una nación. Dentro de esta contabilidad social se pierde de vista la propia vida humana, así como la vida natural. La actual economía de mercado no percibe como riqueza la vida humana ni la natural. En vez de prevenir las enfermedades, los accidentes o la muerte mediante un mayor desarrollo de la salud pública, se lucra con los enfermos en un sistema de hospitales privados bajo el actual régimen de salud privatizado. Dentro de la actual racionalidad, la explotación más integral de la naturaleza, y hasta su destrucción y contaminación, no aparecen como pérdida de riqueza ya que la diversidad y calidad del ambiente no adquieren forma monetaria. Lo absurdo es que la limpieza por parte de empresas privadas de ríos y mares contaminados, sí aparece como una contribución a la riqueza existente. En realidad, la riqueza natural y la humana suelen ser sacrificadas para desarrollar el instrumento económico sin límites aparentes. La vida misma se hace objeto del instrumento económico que se subjetiviza.

Un primer punto para una economía alternativa es sustituir la contabilidad nacional por su forma por otra por su contenido, que contemple el trabajo pagado y el no pagado, la riqueza natural y la producida frente a la riqueza despilfarrada y destruida, etc. Este esfuerzo ya lo hemos realizado en otro lugar (Dierckxsens, 2000) y no volveremos a desarrollarlo aquí. Un segundo punto es que la cantidad de servicios y productos generados, y menos su valor, no es sinónimo de bienestar. Las necesidades no son infinitas; infinita parece ser la sed de acumulación. Mientras el tiempo libre esté atado al trabajo pagado, no se podrá liberar de la espiral del consumismo y del derroche. Esta lógica sin límites aparentes se ha desarrollado precisamente a partir de la era keynesiana. El 20% de la población mundial es responsable del 70-80% del consumo y vive un verdadero consumismo, en tanto que la mitad de la población del mundo vive por debajo de la línea de pobreza. El consumismo es el resultado de la lógica de acumulación que no libera el tiempo libre del tiempo de trabajo pagado.

Al acortar la vida técnica media de los productos, o al introducir modas, se repite con rapidez creciente el proceso de producción de valores portadores de ganancias. Por la forma, la acumulación de capital se perpetúa, mientras por su contenido, se sacrifica de manera más integral riqueza natural y se destina una mayor proporción de trabajo pagado a la repetición de crear productos y servicios menos duraderos. La riqueza creada por su contenido permanece menos tiempo bajo el sol a fin de poder acumular dinero con velocidad creciente. Así, la generación de riqueza por su forma se perpetúa sacrificando con velocidad siempre mayor riqueza natural y producida por su contenido. La riqueza por su contenido es liberadora en vista de que permite el desarrollo del tiempo libre, en tanto que la perpetuación de la creación de riqueza por su forma esclaviza también perpetuamente a la población al trabajo pagado. Esclaviza a los incluidos, y deja sin opciones a los excluidos. De modo que este concepto de riqueza por su forma aleja a toda la población de la plenitud de la vida en vez de acercarla a ella. Luego, la productividad general del trabajo, que por un lado incrementó el tiempo libre, y por otro lado permitió la inclusión de los hasta hoy excluidos, se pierde al tener que volver a hacer el casi mismo producto. No se libera el incluido, y mucho menos el excluido.

Bajo la racionalidad capitalista, el valor de uso o la utilidad de las cosas se comprueban en el mercado. Un producto o servicio vendido significa una utilidad comprobada. Los gastos de realización a través de la propaganda para seducir a los consumidores, aparecen como gastos productivos para el capital individual, aunque a nivel de la totalidad son meros costos falsos que no incrementan la riqueza. El comprar por comprar o el "fun-shopping" no hacen más que armar a la población incluida en las cadenas del trabajo pagado (Hamelink, 1999: 79s.). El grado de libertad individual

se reduce en buena medida a la cantidad de opciones de las personas como consumidores. El tiempo libre se transforma en una actividad de consumo y más consumo de bienes y servicios inducidos. Este tiempo libre no es liberador, sino que se transforma en otra actividad enajenante orientada a la reproducción del capital a partir del consumo a costa de una vida más plena.

Una economía alternativa ha de invertir esta lógica hacia la calidad y durabilidad de los productos y la definición de necesidades no impuestas por intereses privados, sino desde la vida misma y en función de ella (Keune-Van Heiningen (eds.), 2001: capítulo 4.2.4). Una mayor durabilidad y una mejor calidad de los productos, permitiría un mayor tiempo libre de los incluidos y la simultánea inclusión de los excluidos. Esta definición de preferencias y opciones no puede dejarse en manos de una economía de mercado ni en una planificada centralmente, sino que supone y requiere una participación ciudadana y democrática bastante descentralizada. La tendencia será entonces hacia un menor consumismo con mayor bienestar en el Norte y un simultáneo proceso de inclusión en el Sur, no solo por la mayor durabilidad de los productos, sino también por una menor tendencia a "comprar por comprar". El valor de uso de las cosas comenzará a regir más como indicador de bienestar y el valor de cambio perderá significado. El concepto de ingreso ciudadano necesario adquiere de esta manera un contenido más acorde con la plenitud de la vida.

2.4. El desarrollo pleno de fuerzas productivas incluyentes bajo una nueva racionalidad económica

La lógica de una reposición cada vez más rápida de los productos fabricados no solamente se da en el ámbito del consumo, sino tal vez más aún en la esfera productiva y empresarial. La misma competencia obliga a una innovación tecnológica permanente y siempre más feroz. La más y más veloz innovación tecnológica hace que la vida media de la tecnología empleada se acorte y se vuelva obsoleta con una velocidad creciente (Gouverneur, 1998: 155). El incremento en la productividad obtenido por la tecnología nueva reduce el costo de producción. Sin embargo, esta reducción en los costos tiende a perderse conforme la vida media de la tecnología se acorta y los costos de innovación aumentan. Cuando esta segunda tendencia es más fuerte que la primera, los incrementos en los costos superan las reducciones con el resultado final de una tasa de ganancia a la baja (Wolman-Colamosca, 1997: 82s.).

Desde los años setenta se observa este cansancio de la innovación en la esfera productiva de lo que se conoce hoy en día como la vieja economía. Si la maquinaria de principios del siglo XX se caracterizaba por su calidad y durabilidad, en la actualidad el aparato productivo en los países del G7 se renueva en promedio cada doce años y en Japón incluso cada cinco (Passet, 2000: 255). En nuestros días, esta tendencia se ve acentuada todavía más a partir de la nueva economía de información y comunicación (Gadrey, 2000: 67). La productividad ganada por la introducción de la innovación en la informática y la comunicación en toda la economía, tiende a perderse por la creciente rapidez y el consecuente costo de su reemplazo (The Economist, 12-18 de mayo, 2001: 83-86).

Esta lógica de sustitución siempre más veloz provocada por la competencia, tiende a sofocar la productividad general del trabajo. Las ganancias en productividad en razón de la innovación tecnológica, se esfuman a medida que se eleva la velocidad y el costo de la sustitución tecnológica. Es como si las fuerzas productivas no se desarrollasen. La consecuencia es una tendencia a la baja de la ganancia en la esfera productiva en general. Las fuerzas productivas desarrolladas por su contenido han de ser reemplazadas con velocidad creciente, con el costo que ello implica para los recursos naturales y el ambiente. Este desperdicio, sumado al consumismo, son los responsables del desarrollo insostenible desde la óptica de la tierra, pero incluso desde la óptica de la propia racionalidad capitalista.

Tarde o temprano tendrá que darse una reflexión sobre la necesidad de regular el ritmo de la depreciación y la innovación tecnológicas, aunque solo sea para salvar la tasa de ganancia. Esta regulación permitiría una vida más duradera de los avances tecnológicos que aumentaría substantivamente la productividad general del trabajo por el contenido, frenaría el derroche de recursos naturales y la contaminación ambiental y liberaría recursos financieros y naturales para un mayor desarrollo en los países periféricos. La simple reducción del reemplazo tecnológico a la mitad de su velocidad, liberaría recursos financieros y naturales para un desarrollo en el Sur sin presionar sobre la naturaleza y el ambiente y sin afectar el bienestar en el Norte. Más bien, se podrían dar de manera simultánea un mayor desarrollo en el Sur y una liberación neta de recursos naturales debido a un descenso del despilfarro de recursos financieros y naturales en el Norte.

Esta perspectiva es propia de una racionalidad poscapitalista, ya que regularía los márgenes de la competencia. Esta racionalidad se impondrá cuando la innovación rentable a partir de la competencia llegue a sus límites. Poner límites a la innovación, sin embargo, significaría poner límites a la competencia en función de una racionalidad distinta. El desarrollo de las fuerzas productivas se daría entonces en función del Bien Común, sin supeditarse al interés privado. El dilema es que si bien una tal regulación de la innovación pondría límites a la competitividad sin por ello sofocar necesariamente la eficiencia, sí sofocaría en buena medida el motor del desarrollo desigual. He aquí el punto cardinal de la resistencia.

Tarde o temprano, no obstante, la racionalidad económica existente quedará sofocada ante la incapacidad de superar esta barrera. Se vislumbra, pues, la transición forzosa de una racionalidad económica

hacia otra. El desarrollo de las fuerzas productivas parece estar llegando a sus límites en las relaciones de producción existentes. Llegando a sus límites de desarrollo, el paso de una racionalidad económica hacia otra parece inevitable. Una intervención en la regulación tecnológica supone y requiere tomar medidas a nivel mundial, y en primer lugar, en el ámbito de la actividad transnacional. Se trata, por ende, de una regulación necesaria a escala mundial. Esto es, no pueden aplicarse medidas si no se lo hace en todos los países al mismo tiempo. La intervención de una especie de Estado-mundo que regule los límites de la velocidad de la innovación, parece necesaria.

3. La transición pospuesta al poscapitalismo

3.1. La temporal obstaculización de la socialización de los conocimientos a nivel mundial

En la medida en que la competitividad se ve restringida por los límites que existen a la capacidad de sustitución de la tecnología en razón de su creciente costo, el cual da al traste con todos los avances en la productividad, tiende a bajar la tasa de beneficio en los sectores productivos. Pero antes de renunciar a su propia racionalidad, que sería lo lógico desde la óptica del Bien Común, el capital, en función del interés privado, hará lo imposible para evitar abandonar su racionalidad.

Una salida temporal para que el capital pueda mantener sus inversiones dentro del sector productivo, consiste en la socialización del costo de la innovación tecnológica y la apropiación privada de las ganancias vía patentes cada vez más reguladas y ampliadas. La socialización de los costos de esa innovación mediante subsidios crecientes, pagados a su vez mediante la imposición de impuestos a la ciudadanía, apunta esencialmente a la necesidad de socializar sus beneficios. Las denuncias en el plano internacional en el sentido que las transnacionales farmacéuticas impiden por medio de patentes desarrollar medicamentos genéricos para combatir el Sida, es un ejemplo elocuente de eso, aunque no el único.

Ahora bien, una socialización ascendente de los costos de la innovación tecnológica, acompañada de una tasa de beneficio en descenso a pesar de la política de patentes, es señal de que la eficiencia económica a partir del interés privado pierde terreno y reclama, al menos implícitamente, una regulación económica a partir del Bien Común. Una racionalidad poscapitalista tendría también una política de socialización, pero de los conocimientos. Esta socialización permitiría nivelar el desarrollo desigual entre el Norte y el Sur a una velocidad jamás vista en la historia. Con el desarrollo tecnológico en función del interés privado, es prácticamente imposible resolver el dilema del desarrollo desigual. Una racionalidad poscapitalista que apuntara a la socialización de los conocimientos y al desmantelamiento de las patentes, en cambio, conseguiría cerrar las brechas económicas existentes entre los países centrales y los periféricos. Esta regulación económica requeriría una intervención a escala mundial y empujaría más que nunca la inversión productiva en la periferia.

3.2. La economía de casino como escape y la necesidad de una redistribución del ingreso a nivel mundial

La racionalidad económica existente se encuentra cada vez más a la defensiva, no obstante solo dará el paso a la transición a menos que no tenga otra salida. Ante la tendencia a la baja de la tasa de ganancia en el ámbito productivo, el capital ha optado por el abandono de la inversión en el sector productivo y se ha refugiado en el ámbito financiero y especulativo. Este cambio caracteriza precisamente el paso del keynesianismo al neoliberalismo. El neoliberalismo no soluciona el dilema de la productividad del trabajo, más bien la rehuye poniendo a salvo, al menos de manera temporal, la tasa de ganancia del gran capital.

En el keynesianismo, la inversión, y sobre todo el crédito, estaban estrechamente ligados a la esfera productiva. Esto llevó a un crecimiento económico fuerte y sostenido por décadas, el cual permitió a la vez una política de pleno empleo y de redistribución del ingreso en favor de los menos favorecidos en los países centrales. Invertir a futuro en ámbitos especulativos como los casinos y las casas de juego, la lotería, la bolsa de valores o con monedas, era entonces muy difícil debido a las regulaciones económicas. Había un orden monetario que regulaba la paridad fija de las monedas, y la convertibilidad de una moneda a otra tenía sus restricciones. Los créditos internacionales eran básicamente de carácter multilateral o intergubernamental y relacionados con proyectos de desarrollo. El flujo de crédito privado a nivel internacional se hallaba limitado.

Desde finales de los años sesenta y principios de los setenta, y frente a una tasa de ganancia descendente en el ámbito productivo, el capital privado trató de liberarse de las amarras en la esfera productiva. Dentro de los países, habían fuertes restricciones para realizar inversiones no ligadas al sector productivo. En el ámbito internacional, en cambio, no existían las mismas regulaciones. El crédito privado se orientó entonces hacia el mercado de capitales a nivel internacional, libre de amarras a inversiones productivas. Como estos créditos no promueven ninguna capacidad productiva a futuro, tampoco promueven la capacidad de pago.

El endeudamiento externo del Tercer Mundo en general y de América Latina en especial, recibió un gran estimulo. Solo que al no crearse condiciones objetivas de pago, en los años ochenta sobrevino la

crisis de la deuda, y con ella empezó la inestabilidad monetaria en la periferia. Las devaluaciones estuvieron pues en el orden del día. Las políticas de ajuste estructural que se impusieron permitieron una mayor convertibilidad de las monedas, lo que fomentó la especulación contra ellas y acentuó aún más la inestabilidad monetaria. El abandono de la paridad fija, la convertibilidad de las monedas y el libre flujo de capitales de cartera por el mundo no hicieron más que alimentar la especulación contra las monedas y profundizar la inestabilidad monetaria. De este modo, la llamada economía de casino hizo su aparición en la periferia, excitando la concentración acelerada de ingresos en cada vez menos manos.

En razón de la deuda externa, los países periféricos se vieron obligados a desmantelar las barreras arancelarias que existían y a abrir sus fronteras a los productos foráneos. Estas barreras, según la visión correspondiente al modelo keynesiano, permitían, en principio, el desarrollo de la inversión productiva hacia dentro de cada país y en los mercados regionales. Al abrirse las fronteras a nivel internacional, sin embargo, fueron sobre todo las empresas transnacionales las que salieron ganando. En efecto, a través del comercio internacional las doscientas transnacionales más grandes del mundo lograron acaparar una parte creciente del mercado mundial existente. Así, su participación en el Producto Mundial Bruto (PMB) creció de un 24% en 1982 a más del 35% en el 2000, al tiempo que el crecimiento económico mismo perdió ritmo. Las treinta y cinco mil empresas transnacionales en su conjunto alcanzaron cubrir más del 50% del PMB (Beinstein, 1999: 60s.). Se trata en esencia de una repartición del mercado mundial entre las transnacionales, mediante la sustitución de los mercados locales y nacionales por uno mundial, sin impulsar de forma simultánea el crecimiento mundial de la economía de mercado. O sea, las ganancias de las transnacionales en la última década no han sido el producto de un alza en la productividad del trabajo, sino básicamente de la repartición del mercado mundial (Wolman-Colamosca, 1997: 85).

Ahora bien, la repartición del mercado mundial entre empresas transnacionales adquiere otras expresiones. La tendencia hacia la privatización de empresas estatales no representa otro fenómeno que el acaparamiento de mercados ya existentes. No se trata de nuevas inversiones con vistas al crecimiento económico. La carrera de fusiones y adquisiciones es otro eje del mismo fenómeno de concentración del capital en cada vez menos manos. Este modelo de acumulación apunta a la obtención de ganancias sobre la base de la concentración del ingreso mundial, aunque sin fomentar su crecimiento. Se trata más bien de un modelo expresamente excluyente. Cada fusión, adquisición o privatización implica recortes de personal. Los ingresos y las ganancias de las transnacionales crecen en la medida que progresa su participación en el PMB, pero sin que crezca su participación en el mercado laboral. Lo anterior desemboca en una mayor flexibilidad del mercado de trabajo. En efecto, conforme aumenta la capacidad sustitutiva de la fuerza laboral, disminuyen los ingresos y la estabilidad de los trabajadores, y en consecuencia se deterioran sus derechos económicos y sociales. Se da, en otras palabras, una concentración siempre más acentuada de los ingresos y un simultáneo desmantelamiento del Estado Benefactor.

El neoliberalismo se percibe por ende como un modelo de acumulación con pérdida ciudadana, pero rápida recuperación de la ganancia de las transnacionales. Éstas aparecen como las únicas ganadoras. Sobre esta base se realiza la especulación en la bolsa de valores. La forma ahora de obtener ganancias es apostando a la participación en las ganancias a futuro de las empresas transnacionales. Ya no se toma crédito para invertir en la esfera productiva, sino que se tiende a hacerlo para invertir en la bolsa. En consecuencia, la bolsa, donde se cotizan las transnacionales, tiende al alza acelerada. El alza esperada a futuro se transforma, entonces, en objeto de especulación. Así pues, el neoliberalismo desemboca en una economía de casino. La inversión a futuro se aparta de la creación de riqueza, para apuntar a la concentración de ésta en cada vez menos manos. El crédito que se destina a este juego compromete el futuro, puesto que no se produce nueva riqueza a pesar de una deuda creciente. Este juego de casino no hace más que hipotecar el futuro, el cual tarde o temprano colapsará.

A partir de lo anterior queda claro por qué a partir de la crisis de los años treinta el keynesianismo procuró ligar la inversión con la esfera productiva dentro de cada país, a la vez que estimuló la redistribución del ingreso. Una alternativa poscapitalista ha de centrarse en la redistribución del ingreso, no únicamente en el plano nacional sino sobre todo entre países, y ha de vincular otra vez la inversión a la esfera productiva. La diferencia básica consistiría en que no promoverá el crédito para acortar la vida de los productos y de la tecnología, sino que como ya vimos más bien la prolongaría a fin de orientar las inversiones hacia las necesidades y los necesitados reales. Asimismo, como también planteamos antes, dicha alternativa tampoco tendría como bandera central el pleno empleo, sino el ingreso ciudadano.

4. La inevitable transición del neoliberalismo al poscapitalismo

4.1. La necesidad de la alternativa a la vista

El colapso de la actual economía de casino es solo cuestión de tiempo, y con ello se evidenciará la necesidad de una alternativa al neoliberalismo. En una economía de casino, el valor de la cotización de las acciones en la bolsa se aparta con velocidad creciente

del valor real de las empresas. Surge, de este modo, el dinero virtual no respaldado por riqueza real. En la medida en que se invierte en la especulación bursátil con ahorros del pasado, estos ahorros se invierten estérilmente, es decir no para engendrar más riqueza a futuro sino para estimular la concentración de la misma. Esta tendencia conduce al estancamiento económico. Y en tanto se invierta en la bolsa a crédito, se hipoteca el futuro fomentando todavía más esta concentración del ingreso. La masa de dinero en acciones tiende al alza, sin que se origine nueva riqueza. Se trata de una masa siempre mayor de dinero virtual, no respaldado por riqueza real a futuro. Por eso, el ingreso reportado en estos años manifestará mañana ser un ingreso ficticio. Lo anterior significa que el crecimiento del ingreso reportado hoy, resultará ser un ingreso virtual. El mercado demostrará, a mediano plazo, el carácter virtual de este crecimiento y de esos ingresos concentrados entre los más ricos

En la medida que este modelo de acumulación tiende cada vez menos al crecimiento y se basa cada vez más en la concentración del ingreso a nivel mundial, disminuye también la demanda global. Esta acentuada concentración del ingreso a nivel mundial, al igual que dentro de los países, representa un obstáculo para el crecimiento económico sostenido, casi nunca señalado (The Economist, 28. IV. 2001: 82). Esto porque en comparación con la mayoría de la población que vive en la pobreza, los más ricos destinan una proporción menor al consumo. Aquéllos destinan todo su ingreso al consumo, mientras los últimos no. La concentración del ingreso acentúa, en otras palabras, la contracción de la demanda global. De ahí que la tasa media de crecimiento real del PMB bajara de 5,2% en el período 1966-73 a 3,4% entre 1974-80, pasando al 3,1% entre 1981-90, para terminar en 2,8% entre 1991 y 1999 (Beinstein, 1999: 115).

Justamente para incrementar la participación de las transnacionales en la demanda global, se acentúa la lucha por la repartición de los mercados ya existentes. Esta repartición del mercado mundial tiene, sin embargo, sus límites. En efecto, el enfrentamiento entre las empresas transnacionales por la repartición del mercado mundial existente se acentúa conforme aumenta el porcentaje que ellas ya poseen de este mercado. Crecen entonces los obstáculos a los acuerdos de libre comercio y disminuye la velocidad del crecimiento de las exportaciones (Beinstein, 1999: 124). Esto es, los propios neoliberales ponen límites a la profundización del libre juego del mercado.

Es en este preciso momento que surgen las voces que claman por una alternativa. Las condiciones para reivindicar una alternativa poscapitalista aparecen precisamente desde el momento que el pensamiento único se contradice a sí mismo. A partir del fracaso del Acuerdo Multilateral de Inversiones en París, en 1998, y del de la Organización Mundial de Comercio en Seattle, estado de Washington, en 1999, surgieron de repente condiciones objetivas para reivindicar una alternativa al neoliberalismo. A medida que se manifiesta el callejón sin salida del neoliberalismo, crecen las oportunidades concretas de plantear una alternativa poscapitalista.

No obstante, entre el momento que se vislumbra la alternativa y el momento de la posibilidad concreta de su puesta en práctica, hay una distancia histórica que aparenta ser inmensa. De este modo, la transición del neoliberalismo a una alternativa poscapitalista pasará por la radicalización de éste. Y es que al obstaculizarse el libre juego del comercio, tiende a frenarse la conquista del mercado mundial para todas las empresas transnacionales. El resultado es la disminución del ritmo de crecimiento de sus ventas, y con ello de sus ganancias. Pero al disminuir las ganancias la cotización de las acciones en la bolsa tiende a la baja, y la crisis bursátil está a la vista.

Ciertamente, la cotización de las acciones de las empresas más grandes en la bolsa de Nueva York, el *Dow Jones*, la bolsa más importante del mundo, ascendió de 500 a 1.000 entre 1956 y 1972 y de 1.000 a 2.000 entre 1972 y 1987, es decir una duplicación en un período promedio de quince años. A partir de entonces, sin embargo, la cotización se aceleró con creces, pasando de 2.000 a 4.000 entre 1987 y 1995 (unos ocho años) y de 4.000 a 8.000 entre noviembre de 1995 y julio de 1997 (menos de dos años). En este mismo período de 1987 a 1997 en que las acciones cuadriplicaron su valor, las ganancias corporativas en EE. UU. un poco más que se duplicaron, al ascender de 333 billones de dólares a 818 billones (The Wall Street Journal, 1999: 259). La diferencia es un índice de riqueza virtual. El proceso de fuerte concentración del capital en manos de cada vez menos transnacionales se estanca a partir de 1997. El ritmo de ventas de las transnacionales disminuye. El pastel pareciera estar repartido, y por eso la confrontación de intereses se acentúa.

Entre julio de 1997 y enero del 2000, el *Dow Jones* alcanzó un récord histórico de 11.700, aunque no sin la compra masiva con crédito bancario de sus propias acciones por parte de algunas transnacionales, con el fin de simular el bienestar del mercado bursátil y atraer inversionistas. De este modo, esas empresas comprometieron a la banca para el futuro (The Economist, 27. I. 2001: 11).

A partir del año 2000, sin embargo, las ganancias corporativas definitivamente tendieron a la baja, concluyendo así el período eufórico de la bolsa. El *Nasdaq*, donde se cotizan las empresas de la nueva economía en EE. UU., fue el más afectado. Todos habían apostado a esta esfera sin límites para elevar la productividad general del trabajo. Al disminuir la última las ventas de nueva tecnología cayeron de manera drástica, y con ello su cotización en la bolsa. El índice *Nasdaq* bajó de marzo del 2000 a marzo del 2001 un 65%. El *Dow Jones*, por su parte, perdió un 27% en el mismo período, y las expectativas podrían ser que baje a menos de la mitad de su valor histórico para ajustarse a su alza media histórica (Nocera, 1998). Lo anterior sugiere que el verdadero pánico bursátil estaría aún por venir. Éste podría darse en el momento que se anuncie de forma pública una recesión mundial y los resultados económicos negativos de las mayores empresas (Henry, 2000: 146).

Ahora bien, el pánico financiero fue mundial. En Francia, la bolsa perdió en el período antes referido un 27%; en Alemania, un 35%; en Japón, un 46%; y en Suecia, nada menos que un 50% (The Economist, 24-30. III. 2001: 98). A escala mundial, se destruyó una riqueza virtual equivalente al 30% del PMB del año 2000 *(Ibid.)*. Las expectativas son de una caída todavía más pronunciada para lo que resta de este año. Por primera vez después de 1930, se prevé una recesión a escala mundial para el 2002. Sería una clásica crisis de sobreproducción y subconsumo. Varios economistas conjeturan una recuperación de las acciones de la nueva economía recién en diez años, y un período de al menos dos años para la vida bursátil en general (The Economist, 21-27. IV. 2001: 44.76).

4.2. Hacia las condiciones objetivas y subjetivas de la transición al poscapitalismo

La crisis neoliberal salta a la vista y el pensamiento único se halla en crisis. Volver a una economía regulada, con perspectivas poscapitalistas, pareciera más que lógico. No obstante, lo lógico no es lo probable. En un mundo sin crecimiento y con el mercado mundial acaparado por las transnacionales, cualquier intento del capital transnacional de salir triunfante significa justamente la repartición del mercado mundial entre esas empresas. Ello, casi de modo inevitable, conduce al enfrentamiento de unas contra otras. La anterior tendencia llevó primero a la occidentalización del proceso de globalización a partir de la crisis asiática. En la actualidad estamos presenciando su tendencial estadunización.

Y es que cuando se cierran las posibilidades de repartir el mercado mundial con base en acuerdos multilaterales de libre comercio, las empresas transnacionales tienden a confrontarse de manera más abierta. Esta confrontación requiere y supone la mediación del Estado-nación sede de determinadas transnacionales. Ahora bien, las posiciones nacionalistas y unilaterales para imponerse en el mercado mundial, alimentan temores identitarios y nacionalismos tribales (Löwy, 2001: 21). Pueden, por tanto, conducir a una economía de guerra. Y el desarrollo de esta economía de guerra, de hecho ya anunciada por el presidente Bush, tiene precisamente como objeto salvar las ganancias de las transnacionales estadounidenses mediante el fomento de la demanda de sus productos.

Una economía de guerra, sin embargo, conlleva una reproducción limitada del capital. Tal economía de guerra origina "riqueza" durante varios ciclos económicos, pero al final de cuentas los productos bélicos se apartan del proceso de reproducción del capital, es decir se consumen estérilmente. En el mejor de los casos no serán utilizados, y su consumo es destructivo. La economía de guerra no contribuye a ampliar la economía civil en ciclos posteriores. Es una forma de destruir capital, preservando las ganancias de las transnacionales implicadas. De este modo, la economía de guerra contribuye a la reproducción limitada del capital a través de varios ciclos.

El derrumbe de la Unión Soviética se debió, en medida importante, a un elevado gasto de defensa en relación con el Producto Interno Bruto, que afectó negativamente el desarrollo de la economía civil, a tal punto que éste retrocedió. Con ello no solo se debilitó la plataforma del crecimiento económico, sino que se imposibilitó la propia carrera armamentista. Queda claro, entonces, que en una economía poscapitalista el gasto de defensa debe ser reducido al mínimo posible y que no puede quedar en manos de una única nación, sino en manos de las Naciones Unidas.

Una economía de guerra no significa necesariamente un gasto improductivo para el país productor de armas. Existen mecanismos de transferencia de ese gasto a terceras naciones. En esto consiste el negocio de la economía de guerra. Con el fin de evitar una reproducción limitada del capital en el país productor, y evitar por ende una mayor contracción económica de la ya existente en EE. UU., es necesario transferir el gasto de defensa a terceras naciones. Lo anterior se puede conseguir gracias al financiamiento de éste mediante préstamos para la producción desde el exterior y la exportación del producto bélico a posteriori.

Ésa fue justamente la política de la administración Reagan a finales de la Guerra Fría. Al elevar sus tasas de interés, EE. UU. logró captar el ahorro internacional necesario en la década de los ochenta. El capital financiero, como vimos, andaba a la búsqueda de una mayor rentabilidad que en el sector productivo. De ahí que el financiamiento de una carrera armamentista más acelerada, fue también un motivo inmediato de la crisis de la deuda externa en América Latina. Esto porque aquel contexto de Guerra Fría proporcionaba un escenario mucho más favorable para exportar el producto final, y de esta forma transferir el costo improductivo del gasto de defensa.

La situación, hoy en día, ha cambiado. En primer lugar, la economía de casino atrajo ya el 80% del ahorro mundial. Así pues, es poco probable que EE. UU. pueda financiar un aumento substancial de su gasto de defensa por medio de nuevos ahorros externos (Clairmont, 2001: 3). En segundo lugar, no existe más el entorno de la Guerra Fría. Por consiguiente, la venta de productos bélicos a terceras naciones implicaría alentar nuevos conflictos en el mundo. La actual política estadounidense da muestras en esta dirección. Una tercera vía, relacionada con la anterior, es poder imponer, mediante presiones políticas y militares, una redistribución del mercado mundial a la fuerza. La última alternativa parece más una guerra de palabras para obtener la firma de acuerdos multilaterales favorables a EE. UU., que una guerra de hecho. Éste es el escenario más probable.

Esta política, no obstante, supone desarrollar una actitud nacionalista expansionista. La redistribución del mercado mundial, por ende, ya no se consigue a través del libre juego del mercado, sino a partir de posiciones de fuerza. Pero este uso de la fuerza visibiliza el proceso de exclusión, de ahí que permita

unificar un movimiento muy amplio en el plano internacional que reivindique una alternativa al neoliberalismo.

Ahora bien, una actitud nacionalista expansionista a la fuerza puede desembocar, en su extremo, en posiciones fascistas. Esto es, en un mundo donde no quepamos todos, cabría, al menos, la nación más fuerte. Solo que frente a esta posición nacionalista expansionista se desarrollarían, como reacción, posiciones nacionalistas proteccionistas para defenderse. Sin embargo, la generalización de posiciones nacionalistas proteccionistas significaría la muerte del neoliberalismo y la del capital transnacional. De manera que la lucha por la inclusión de unas pocas transnacionales de una nación determinada, tendería a desembocar en la exclusión progresiva de todas las transnacionales. Por tanto, el resultado final de la lucha de este ¡sálvese quien pueda! sería que nadie tendería a salvarse, ni siquiera las transnacionales más poderosas.

He aquí la posibilidad concreta de que surja la conciencia que para salvarme "yo", tengo que pensar forzosamente en "el otro". Sobre esta base se construye el triunfo de una conciencia cada vez más generalizada en el sentido que solo en un mundo donde haya lugar para todos, puedo desarrollarme "yo". Se trata de la derrota definitiva del "¡sálvese quien pueda!" y la coyuntura precisa para poder llevar a cabo la alternativa poscapitalista.

5. El poscapitalismo: camino a una democracia con ciudadanía

A partir de esta crisis definitiva del neoliberalismo, al capitalismo no le quedará otra opción que buscar una nueva mediación entre la planificación y el mercado. Sería una situación análoga a la del surgimiento del keynesianismo a partir de la crisis de los años treinta, el cual se instauró definitivamente después de la Segunda Guerra Mundial. No obstante, si no se soluciona el dilema de la innovación tecnológica cada vez más costosa, un neokeynesianismo a nivel mundial no resolverá la cuestión de la reorientación rentable de la inversión hacia la esfera productiva.

A estas alturas ha quedado claro que la llamada Nueva Economía tiende a acortar todavía más la vida media de la tecnología, afectando la productividad general de trabajo. En lugar de incrementar la productividad general del trabajo, los costos de la innovación tienden a superar cada vez más estructuralmente los ahorros logrados a partir de la productividad de trabajo. Lo anterior funciona como si la productividad general del trabajo se estancara o incluso retrocediera. Con ello, las posibilidades de elevar la tasa de ganancia sin una regulación centralizada en el desarrollo de las fuerzas productivas, parecen agotarse. Parece no haber otra salida que regular la innovación tecnológica, y de esta forma el poscapitalismo entra en la historia.

La mediación entre el mercado y la planificación, por sí sola, no garantiza un poscapitalismo. Esta mediación es un instrumento y no una finalidad en sí. No existe un camino para conseguir la finalidad de desarrollar una vida más plena sin un instrumento económico. Los límites extremos del libre mercado y la planificación centralizada, sin embargo, históricamente han conducido a la totalización del instrumento. En ambos casos se sobrepuso el instrumento a la finalidad, impidiendo la democracia substantiva y ciudadana. En ninguno de los dos casos se logró la libertad de la ciudadanía de construir una sociedad donde el desarrollo de la persona sea central. El mercado total subordina la vida humana y natural al interés privado. En la planificación centralizada, es decir en el socialismo real, el Bien Común se definía como central e idealmente estaba en función de la ciudadanía, pero sin la participación real de ésta. El resultado final fue una sociedad que se regulaba sin la ciudadanía, y por ende tampoco en función de su desarrollo. A partir de este centralismo, la toma del poder se veía como la única vía para cambiar el orden económico.

Ni la planificación centralizada ni el libre juego del mercado, pues, le han permitido a la ciudadanía la definición democrática de su propio futuro. Para conseguirlo, es necesaria una mediación entre ambos instrumentos. Vimos, no obstante, que no toda mediación garantiza la inversión medio-fin. El keynesianismo logró una mediación con la ciudadanía, si bien en función última del interés privado a costa de la ciudadanía. El péndulo de la historia futura tiende a moverse en favor de una alternativa con ciudadanía, donde el Bien Común se sobrepondrá al interés privado y con la posibilidad de invertir la relación medio-fin. La reivindicación organizada, así como la sociedad que se proyecta construir, se caracterizan no por la toma del poder desde arriba, sino por un movimiento ciudadano donde, en principio, haya lugar para todos (Mac Ewan, 1999: 155-159).

El keynesianismo fue una combinación de economía de mercado con una planificación centralizada del Estado. La política keynesiana, sin embargo, combinó ambos instrumentos sin invertir la relación medio-fin. El objetivo último continuó siendo la salvación de la racionalidad capitalista. Es cierto que a través del Estado Benefactor se consiguió una mayor mediación entre los intereses ciudadanos y el interés empresarial, al menos en los países centrales. Una redistribución más igualitaria del ingreso, las políticas de pleno empleo, la generalización de la seguridad social, al igual que la tendencia a la educación pública, gratuita y generalizada, son evidentes muestras de ello. Pero la mediación con la ciudadanía no invirtió la relación medio-fin. El interés privado tenía la última palabra, y no la ciudadanía.

Lo anterior limitó la real participación ciudadana en el destino democrático de su propio futuro. La democracia no adquirió un real carácter ciudadano. Durante el período neoliberal, esta democracia pierde toda substancia ciudadana y se torna completamente formal, sin contenido ciudadano; más bien, se vuelve

en contra de la ciudadanía (Chomsky, 2001: 20). Es una democracia sin ciudadanía, una democracia formal sin substancia ciudadana.

El poscapitalismo, en cambio, apunta a invertir esta situación. La democracia puede llegar a adquirir contenido y forma plenos, ya que el instrumento económico tiende a supeditarse a los intereses de la ciudadanía y permite, como proyecto, ponerla en función de la plenitud de la vida misma.

Bibliografía

Amin, Samir 2000. *L' hégémonismo des Etats-Unies et l' effacement du projet européen*. Paris, L' Harmattan.

Beinstein, Jorge 1999. *La crisis de la economía global*. Buenos Aires, Editorial Corregidor.

Chomsky, Noam 2001. "Controlar nuestras vidas", en *CLACSO* (Buenos Aires), enero, Observatorio Social de América Latina.

Clairmont, Fédéric 2001. "Menaces sur l' Economie Mondiale", en *Le Monde Diplomatique*, mayo.

Dierckxsens, Wim 1998. *Los Límites de un capitalismo sin ciudadanía*. San José, DEI.

Dierckxsens, Wim 2000. *Del neoliberalismo al poscapitalismo*. San José, DEI.

Gadrey, Jean 2000. *¿Nouvelle économie, nouveau mythe?* Paris, Flammarion.

Gouverneur, Jaques 1998. *Découvrir l' économie*. Paris, Editions sociales.

Hamelink, Cees 1999. "Globalisering: de mondiale verzoeking van het 'fun-shoppen'", en Hoebink, Paul et al. *Doorlopers en breuklijnen van globalisering, emancipatie en verzet*. Assen (Holanda), Van Gorcum.

Henry, Gérard Marie 2000. *La crise de 1929*. Paris, Armand Colin.

Hinkelammert, Franz-Mora, Henry 2001. *Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana*. San José, DEI.

Keune, Lou-Heijningen, Hans van (eds.) 2001. *Alternatieven voor het neoliberalisme*. Amsterdam, X min Y (en prensa).

Houtart, François 2000. "Las alternativas creíbles", en *Pasos* No 89.

Lemaire, Ton 1999. "Ter plaatse: Globalisering en de verdediging van het lokale", en Paul Hoebink, et al. (eds.). *Doorlopers en breuklijnen van globalisering, emancipatie en verzet*. Assen (Holanda), Van Gorcum.

Löwy, Michael 2001. "Emancipación, universalismo, internacionalismo", en *CLACSO* (Buenos Aires), enero, Observatorio Social de América Latina.

Mac Ewan, Arthur 1999. *Neo-liberalism or democracy*. London, ZEDbooks.

Maris, Bernard 1999. *Keynes ou l' économiste citoyen*. Paris, Presses de Sciences Politiques.

Nocera, Joseph 1998. "Requiem for the bull", en *Fortune*, setiembre.

Passet, René 2000. *L' illusion néo-liberale*. Paris, Fayard.

Sader, Emir 2001. "Antes y después de Seattle", en *CLACSO* (Buenos Aires), enero, Observatorio Social de América Latina.

The Wall Street Journal, 1999. *Alamanac*. New York, Ballantine Books.

Wolman, William-Colamosca 1997. *The triumph of capital and the betrayal of work*. Massachusetts (EE. UU.), Addison Wesley.

REVISTA PASOS

Departamento Ecuménico de Investigaciones San José, Costa Rica

SUSCRIPCIÓN 6 NÚMEROS AL AÑO CON CORREO INCLUIDO

- AMÉRICA LATINA: $ 18,00
- OTROS PAÍSES: $ 24,00
- COSTA RICA: ¢ 1.380

Favor enviar cheque en US$ a nombre de:

Asoc. Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
SABANILLA
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541
E-mail: asodei@sol.racsa.co.cr
http://www.dei-cr.org

RIBLA

RIBLA Nº 1: Lectura popular de la Biblia en América Latina
RIBLA Nº 2: Violencia, poder y opresión
RIBLA Nº 3: La opción por los pobres como criterio de interpretación
RIBLA Nº 4: Reconstruyendo la historia
RIBLA Nº 5-6: Perdónanos nuestras deudas
RIBLA Nº 7: Apocalíptica: esperanza de los pobres
RIBLA Nº 8: Militarismo y defensa del pueblo
RIBLA Nº 9: Opresión y liberación
RIBLA Nº 10: Misericordia quiero, no sacrificios
RIBLA Nº 11: Biblia: 500 años ¿Conquista o evangelización?
RIBLA Nº 12: Biblia: 500 años ¿Conquista o inclusión?
RIBLA Nº 13: Espiritualidad de la resistencia
RIBLA Nº 14: Vida cotidiana: resistencia y esperanza
RIBLA Nº 15: Por manos de mujer
RIBLA Nº 16: Urge la solidaridad
RIBLA Nº 17: La tradición del discípulo amado: cuarto evangelio y cartas de Juan
RIBLA Nº 18: Goel: solidaridad y redención
RIBLA Nº 19: Mundo negro y lectura bíblica
RIBLA Nº 20: Pablo de Tarso, militante de la fe
RIBLA Nº 21: Toda la creación gime...
RIBLA Nº 22: Cristianismos originarios (30-70 d. C.)
RIBLA Nº 23: Pentateuco
RIBLA Nº 24: Por una tierra sin lágrimas. Redimensionando nuestra utopía
RIBLA Nº 25: ¡Pero nosotras decimos!
RIBLA Nº 26: La palabra se hizo india
RIBLA Nº 27: El Evangelio de Mateo
RIBLA Nº 28: Hermenéutica y exégesis a propósito de la carta a Filemón
RIBLA Nº 29: Cristianismos originarios extrapalestinos (35-138 d. C.)
RIBLA Nº 30: Economía y vida plena
RIBLA Nº 31: La carta de Santiago
RIBLA Nº 32: Ciudadanos del Reino
RIBLA Nº 33: Jubileo
RIBLA Nº 34: Apocalipsis de Juan y la mística del milenio
RIBLA Nº 35/36: Los libros proféticos
RIBLA Nº 37: El género en lo cotidiano

COSTO DE LA SUSCRIPCIÓN (tres números al año, correo aéreo incluido)
AMÉRICA LATINA: US$ 24 • OTROS PAÍSES: US$ 36 • COSTA RICA: ¢ 3.450

Pedidos a:
Asociación Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541
E-mail: asodei@sol.racsa.co.cr
http://www.dei-cr.org

DEPARTAMENTO ECUMENICO DE INVESTIGACIONES

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070 Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01449 3573

FOR USE IN LIBRARY ONLY

PERIODICALS

For use in Library only